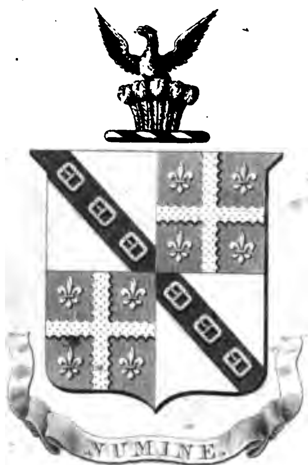


Richard Ashhurst Bowie.

[redacted]

trad. par Buart, Maître de
mathématiques ; imprimé à Amsterdam.



SEXTUS EMPYRICUS

Ex numismate æreo.

LES

HIPOTIPOSES

OU

INSTITUTIONS

PIRRONIENNES

DE

SEXTUS EMPIRICUS

EN TROIS LIVRES.

Traduites du Grec

Avec des Notes qui expliquent le Texte en plusieurs endroits.



M. D. CC. XXV.



PREFACE.

IL n'est pas nécessaire que je rende raison du dessein que j'ai pris de publier en François les Hipotiposes ou Institutions Pirroniennes de Sextus Empiricus. *Il sufit que la lecture de cet Ouvrage m'ait plu, & que j'aye cru qu'elle pouroit plaire aussi à plusieurs Persones, qui aimeroient mieux lire cet Auteur en François qu'en Grec ou en Latin. Voici néanmoins quelques raisons qui m'ont engagé à entreprendre cet Ouvrage.*

On trouve dans Sextus, *d'un côté une grande conaissance des opinions des anciens Filosofes; & d'un autre, des raisonemens très subtils, très justes, & bien poussez contre ceux qui veulent que l'on prenne parti sur une infinité de questions obscures, & où il est impossible de conaitre de quel côté est la vérité. Voilà ce que je trouve de bon dans cet Auteur,*

 &

& ce que j'ai cru que d'autres Persones y aprouveroient aussi bien que moi.

Il est vrai que Sextus *propose quelques faux raisonemens; mais peut-être ne sont-ils pas en aussi grand nombre que quelques uns se l'imagineroient. Quoiqu'il en soit, tout ne peut pas être de la même force dans un Auteur, & surtout dans un Auteur Pirronien, qui veut douter de tout. Cela n'empêche pas que cet Auteur ne puisse passer pour un grand Filosofe, & qu'il n'y ait beaucoup à profiter dans la lecture de ses Ouvrages: il y établit bien & nettement l'état d'une question, il l'envisage par tous ses côtez, & il réfute ainsi l'opinion de ses Adversaires, sans leur laisser aucun faux-fuyant: desorte que sa Dialectique peut passer pour un modéle que bien des gens pouroient suivre dans leurs raisonemens.*

Il y a deux raisons entr'autres, qui font que l'on ne sauroit trouver mauvais que je publie cette traduction; la premiére c'est que je n'aprouve en aucune maniére le Pirronisme outré de Sextus, *& que je ne saurois me persuader que lui même parlât toujours sincérement dans ses objections: la seconde c'est que je ne fais aucune aplication des objections Pirroniennes à quelque Dogme que ce soit que l'on puisse apeler Téologique; quoique rien ne me paraisse plus scandaleux, ni plus propre à confirmer les Pirroniens dans leurs doutes, que les dispu-*

disputes, que les diférentes Sectes du Cristianisme ont entr'elles, sans qu'on puisse dire qu'aucune de ces Sectes ait quelque fondement bien solide & bien certain, pour en condaner aucune autre, ou pour l'acuser d'Idolatrie, ou d'Hérésie.

Ces raisons me dispensent de faire aucune apologie; puisque je ne fais simplement que la fonction de traducteur, ce qui me doit être autant permis qu'il l'a été à Henri Etienne, de traduire en Latin les Institutions Pirroniennes *& à Gentian Hervet, les autres livres de* Sextus, *& à l'illustre Mr. Fabricius de corriger ces versions, d'y ajouter ses remarques savantes, & de donner la belle édition Gréque & Latine de cet Auteur, sur laquelle j'ai travaillé.* (a)

Je n'ai point eu d'autre soin, que celui d'expliquer les pensées de mon Auteur avec clar-

(a) Tant de Grands Homes ont été Pirroniens, ou Académiciens, parmi les Filosofes anciens, & il y a eu tant d'habiles Sceptiques dans le siécle précédent, come Pierre Charron, Michel de Montagne, la Mothe le Vayer, le savant Gassendi couvertement, Mr. Bayle, & tout nouvellement feu Mr. Huet Ancien Evêque d'Avranche, que je puis bien, sans mériter aucun blâme, exposer simplement la doctrine des Sceptiques, que ces habiles gens là ont soutenue presque tous assez ouvertement, sans que cela ait dû peut-être leur atirer aucun reproche.

clarté & dans toute leur force, sans me mêler ni de les réfuter; ni aussi de les aprouver (a). *Un Traducteur n'est pas obligé de réfuter l'Auteur qu'il traduit, là où il n'est pas de son sentiment; surtout lorsque ce Traducteur ne se sent pas capable d'entreprendre une telle réfutation. C'est ce qui a fait que je n'ai réfuté presque aucun argument de* Sextus, *parceque d'un côté, il étoit inutile de répondre à quelques objections foibles dont le défaut saute aux yeux, & que d'ailleurs je ne me sentois pas en état de répondre à d'autres qui sont plus fortes.*

Dans le dessein que j'ai eu d'être autant clair que je le pourois, je ne me suis fait aucune peine d'ajouter quelques mots, ou d'user même quelquefois d'un stile parafrastique, quoique je l'aye fait rarement, & seulement lorsque cela me paraissoit nécessaire pour exprimer exactement le sens de mon Auteur.

J'ai ajouté encore quelques notes pour expliquer Sextus; *lorsque j'ai cru qu'il pourait paraitre obscur sans cela. Enfin dans quelques endroits, très rares, où je ne l'entendois pas, j'ai*

(a) Si dans quelques endroits je parais aprouver les raisonemens de *Sextus*, mon dessein unique est d'en marquer la force; & si on veut absolument soutenir, que j'en aprouve quelques uns qui me paraissent justes, je ne m'en défendrai pas.

j'ai mieux aimé laisser quelques petites lacunes, que de m'ingérer d'expliquer ces endroits qui m'étoient impénétrables (a).

Ce que j'ai dit jusqu'ici, sufit pour rendre raison du dessein que j'ai eu dans cet Ouvrage, & pour doner une idée de la maniére dont je me suis aquité de mon projet. Il est maintenant à propos de dire quelque chose de la persone de mon Auteur.

Notre Filosofe Pirronien, Sextus Empiricus, *n'est presque conu que par ses Ouvrages. On croit qu'il étoit de la Secte des Médecins Empiriques, c'est-à-dire, de ceux qui se gouvernent uniquement dans la cure des maladies par l'usage qu'ils ont, ou par leurs expériences &*

(a) Les Grammairiens, & les Critiques ne trouveront pas de quoi se contenter dans ma traduction. Ils n'ont qu'à compter là dessus; afin qu'ils ne se donent pas la peine de me coriger mon tême. *Sextus Empiricus* n'est pas l'Ecriture-Sainte, à l'égard de laquelle il est nécessaire qu'un Traducteur ait une extrême exactitude. Pourvû que j'aye bien doné aux raisonemens de *Sextus* toute la force, qu'ils peuvent ou qu'ils doivent avoir naturellement, come je crois l'avoir fait le plus souvent, on doit être content; car je ne promets que cela, & je ne prétens expliquer mon Auteur qu'en qualité de Filosofe, & non come Orateur, ou come Traducteur fort exact. Ceux qui voudront trouver l'érudition & la bone critique jointes avec une traduction fidéle, n'ont qu'à lire le *Sextus Empiricus de Mr. Fabricius, en Grec & en Latin.* Ce n'est pas pour ces Savans là que j'écris.

par celles des autres. Diogéne Laërce liv. 9. sect. 116. *dit que* Sextus Empiricus, *ou l'Em*pirique, *avoit été disciple d'Hérodote de Tarse: ainsi il le croyoit de la Secte des Médecins Empiriques. Mais Mr. Daniel le Clerc dans son histoire de la Médecine, croit qu'il étoit de celle des Métodiques, qui se gouvernoient suivant les aparences, employant, par exemple, des remédes laxatifs & remollians, pour ce qui paraissoit être obstruction ou dureté. On pouroit juger que* Sextus *étoit plutot Médecin Métodique qu'Empirique, par la raison qu'il prétend lui même qu'il n'y a point de Secte de Médecins, qui soit plus conforme à celle des Sceptiques, que celle des Métodiques: cependant Mr. Fabricius croit qu'il étoit Empirique, & il se fonde sur l'autorité de Diogéne Laërce, que nous avons raportée, & sur celle de l'Auteur de l'*introduction, *qui se trouve parmi les Ouvrages de Galien.*

On ne sait pas précisément quand il vivoit: quelques uns l'ont confondu avec Sextus de Chéronée, fils de la sœur de Plutarque; mais notre Sextus *n'est pas si ancien que celui-là, qui outre cela étoit Stoïcien, & non pas Pirronien* (*a*). *Voici coment on peut savoir, à peu près,*

(*a*) M. Huet *dans son traité de la foiblesse de l'esprit humain*, pag. 155. & suiv. parait plus porté à croire que ces deux Sextus étoient une même persone. Voyez ses

près, en quel tems le notre a vécu, selon Mr. Fabricius. Le Médecin Galien qui mourut vers l'an 200. *de Jes. Crist, âgé de* 70. *ans, la septiéme anée de l'Empereur Sévére, dans un de ses Ouvrages, qu'il composa à l'âge de* 37. *ans sous l'Empereur Antonin le Filosofe, fait mention de Ménodote & de Teudas, que Diogéne apelle Téodas de Laodicée. Or selon le même Diogéne Laërce, Ménadote eut pour auditeur Hérodote de Tarse, qui eut pour auditeur* Sextus. *D'où on peut conjecturer, que* Sextus *vivoit ou sur la fin de la vie de Galien le Médecin, ou plutot quelque tems après sa mort qui ariva environ l'an* 200. *de Jes. Crist. On ne sait pas, je crois, où* Sextus *a vécu & enseigné, mais il parait par un endroit de ses Hipotiposes ou Institutions Pirroniennes, qu'il a enseigné dans le même lieu que son maitre Hérodote de Tarse. Si l'*Introduction *qui se trouve dans les Ouvrages de Galien étoit de ce Médecin,* Sextus *auroit vécu de son tems, selon la pensée de Mr. Fabricius, qui croit que c'est de notre* Sextus *qu'il est fait mention dans cet Ouvrage.* (*a*)

ses raisons là même, quoiqu'il ne décide pas cette question tout à fait.

(*d*) Si on veut s'instruire sur l'histoire des Sceptiques, & de *Sextus*, on poura lire le traité *Filosofique de la foiblesse de l'esprit humain*, Ouvrage postume de Mr. Huet ancien Evêque d'Avranche. Lisez aussi la premiére

Les ouvrages qui nous restent de notre Auteur sont, 1. *Ses Hipotiposes ou Institutions Pirroniennes en trois livres. C'est l'Ouvrage dont je done ici une traduction.* 2. *Six livres contre les Matématiciens, sous lequel nom* Sextus *entend ceux qui enseignent les Sciences : ces six livres sont, le premier contre les Grammairiens; le second contre les Rhéteurs; le troisiéme contre les Géométres; le quatriéme contre les Aritméticiens; le cinquiéme contre les Astrologues; & le siziéme contre les Musiciens.* 3. *Cinq livres contre les Filosofes; le premier & le second contre les Logiciens; le troisiéme & le quatriéme contre les Fisiciens; & le cinquiéme contre les Moralistes, ou contre les Filosofes Moraux.*

Sextus *avoit encore écrit plusieurs autres traitez que l'on n'a plus, & dont je ne parlerai pas.*

Il seroit à souhaiter que quelcun voulût & pût réfuter les objections de notre Filosofe; pour moi je voudrois être capable de le faire, mais come je ne me sens pas assez fort pour cela, tout ce que je puis faire, c'est de mettre au fait du Pirronisme, ceux qui voudroient écrire avec succès contre les Sceptiques. (*a*)

1. *Il*

miére lettre de M. Bayle tom. 1. pag. 1. & l'article de Pirron dans le Diction. Histor. & Crit.

(*a*) Les Pirroniens sont apelez Sceptiques, c'est-à-dire,

PREFACE.

1. Il faut s'imaginer qu'un Filosofe Pirronien, n'est peut-être pas un homme qui aime à contredire persone, quoiqu'il semble contredire tous les Dogmatiques. C'est peut-être un home qui voudroit réconcilier ensemble tous ces Docteurs si décisifs, en leur fesant voir, que ni les uns ni les autres ne pouvant être pleinement assurez d'avoir rencontré la vérité, ils ne doivent point se condaner les uns les autres, come ils font avec tant d'injustice.

Cette idée que je done ici d'un Pirronien, est peut-être trop favorable; soit: je ne veux pas contester là dessus, & je me contente de dire, que tout au moins, on ne doit avoir absolument aucun égard à son intention, qui peut être bone, tout aussi bien que mauvaise. Car enfin si vous acusez un Pirronien d'avoir quelque vue sinistre, quelle preuve en donerez vous, que le Pirronien ne puisse rétorquer contre vous avec autant de vraisemblance? Et si vous prétendez que ses doutes peuvent avoir des suites

dire, Examinateurs, parcequ'ils examinent & qu'il recherchent toujours la vérité; quoiqu'ils ne disent jamais ni oui ni non sur aucune question, acause des raisons d'égale force qui de part & d'autre les empêchent de prendre parti, pour une opinion, plutot que pour celle qui y est contraire. Come malgré cela ils ne déséspérent pas de trouver la vérité, & qu'ils n'assurent, qu'en doutant, que toutes choses sont incertaines; cela fait qu'ils examinent toujours.

dangereuses, ne poura-t-il pas vous répondre que cette témérité avec laquelle vous décidez hardiment aux dépens de la paix (a), *sur ce qu'il vous plait d'établir come fort certain, peut être d'une conséquence encore plus dangereuse,* *que*

(a) Il est certain que les Homes doivent s'aimer les uns les autres, ne faire à autrui, que ce qu'ils voudroient qu'on leur fît à eux mêmes, être justes, sincéres, de bone foi, tendres, tolérans, s'excusant & se suportant les uns les autres, être bons citoyens, bons amis, parens afectionez, fidelles sujets, & enfin s'aquiter de tous les devoirs, ausquels ils sont engagez, en vertu des relations qu'ils ont entr'eux. Voilà ce qui est certain cela; mais ces décisions bourues, de ceux qui s'érigent en Docteurs des ignorans, & ces controverses éternelles, qui déchirent le monde Crétien, & dans lesquelles chacun, se constituant juge dans sa propre cause, veut imposer la loi aux autres, sont l'incertitude même: & cependant ces maudites discordances, qui ne mériteroient pas que l'on dérangeât une paille de sa place, mettent tout le monde en combustion, & anéantissent tous les devoirs ausquels les Homes sont obligez les uns envers les autres.

Un Pirronien raisone, à mon avis, plus juste que ces Dogmatiques. Ceci, dit-il, me parait vrai, juste, conforme à la vraye Religion, & à la droite Raison; je me gouvernerai donc suivant cela: mais, come l'esprit de l'Home n'est qu'erreur & que vanité, & que je puis fort bien me tromper dans cette ocasion, come dans toutes les autres, je me donerai bien de garde, de juger ou de condaner qui que ce soit, qui pensera, & qui se gouvernera autrement que moi, en suivant ce qui lui paraitra le meilleur.

que ses doutes à lui, par lesquels, & en vertu desquels il ne peut faire tort à qui que ce soit. Qui ne voit que ces sortes de reproches de part & d'autre ne décident rien? Outre que ni la bone intention d'un Filosofe n'ajoute rien au poids de ses raisons, ni sa mauvaise intention, ne diminue en aucune maniére la force de ses raisonemens.

2. On doit penser qu'un Pirronien ne nie pas les aparences. Il lui parait qu'il y a du mouvement; qu'il y a un tems, un lieu, des couleurs, du doux & de l'amer, du froid & du chaud, des vertus & des vices; &c. Il avoue tout cela, & il se gouverne sur toutes ces aparences dans la conduite de sa vie: mais il doute si toutes ces choses là existent réellement, c'est-à-dire, qu'il ne nie point, ni n'afirme point aussi l'existence de ces choses. Si donc vous vouliez prouver à un Pirronien, qu'il y a du mouvement, lorsqu'il vous soutiendroit par quelque fort argument qu'il n'y en a point, & que vous vous servissiez pour cela de la réponse de Diogéne le Cinique, qui, pour réfuter un Filosofe qui disputoit contre le mouvement, se leva, & fit deux ou trois tours dans l'auditoire; le Pirronien vous répondroit fort bien, que vous prouvez par là l'aparence du mouvement; aparence qu'il ne nie pas; mais que vous ne prouvez pas que le mouvement existe réellement, ce qu'il nie par un bon argument,

auquel vous ne pouvez pas répondre. Ce Pirronien là auroit raison: car votre réponse ne seroit fondée que sur une ignorance de ce qui est en question. Pour faire mieux sentir le défaut du raisonement de Diogéne le Cinique, supposons qu'un Cartésien ayant fait un grand discours bien raisoné pour prouver que c'est la terre qui tourne & non pas le soleil, quelcun qui se trouve dans l'assemblée raisone ainsi: Messieurs, je ne vous demande qu'une heure de tems pour réfuter sans dire un seul mot, Monsieur le Filosofe; j'ai un Cadran au soleil, voyons quelle heure il marque à présent, & nous verrons dans une heure si ce ne sera pas le soleil, qui aura tourné, & non pas mon Cadran, ni par conséquent la terre à laquelle il est ataché. Le Cartésien ne nie pas l'aparence du mouvement du soleil, & ce n'est justement que cela, que ce mauvais raisoneur prouve. Voilà précisément la réponse de Diogéne à celui qui nioit le mouvement, la réfutation étoit-elle juste?

3. Un Pirronien ne nie rien & n'afirme rien non plus. Si vous lui prouvez, par exemple, qu'il y a un lieu, un tems, du mouvement, &c. il vous dira que vous avez raison; que l'on ne sauroit réfuter vos preuves, mais qu'il y a d'autres raisons, qui prouvent tout le contraire, de ce que vous avez prétendu prouver; raisons que vous ne sauriez réfuter non plus: tellement que vos raisons & ces raisons contraires

étant

étant d'un poids égal, il ne peut pas plus être de votre sentiment que de celui de vos Adversaires. Que faut-il donc faire pour démonter un Pirronien? Il faut lui faire voir que ces raisons ci sont plus fortes que celles là. Or cela n'est pas toujours aisé à faire: de mêmes raisons n'ont pas une force égale pour convaincre les esprits diférens des Homes; car si cela étoit, il n'y auroit pas deux sentimens contraires sur une même chose. A quelle balance pésera-t-on ces raisons contraires, pour savoir celles qui sont légéres & celles qui sont de poids?

4. *Les Pirroniens fondent principalement leurs doutes sur les diférences des opinions qui partagent les Homes. Les uns disent & pensent d'une façon, & les autres d'une autre toute contraire; & cela à l'égard d'une infinité de questions & de Dogmes: tous ces gens là ont la Raison en partage, & s'en servent également pour prouver leurs diférentes opinions. Coment faire pour prouver que ces opinions ci sont vrayes, & celles là fausses? Ce ne peut pas être par l'évidence; car si la chose étoit évidente, il n'y auroit aucune dispute parmi les Homes, sur ce qui seroit évidemment certain: mais de plus, ceux que vous direz être dans l'erreur, se fondent aussi sur l'évidence, pour prouver qu'ils ont raison, & que vous avez tort. Or il est bien dificile de distinguer votre évidence vraye d'avec l'évidence fausse des autres; outre que*

cette

cette distinction en évidence fausse & vraye, ruine absolument ce que l'on apelle évidence, & est plutot un moyen de doute qu'un moyen de certitude.

5. Ce qui rend sur tout les Pirroniens formidables, c'est leur Dialléle, c'est-à-dire, l'adresse qu'ils ont de faire voir, que la plupart des raisonemens des Dogmatiques sont des Dialléles, ou des cercles vicieux, qui consistent à prouver une chose obscure & incertaine par une seconde également obscure & incertaine, & ensuite cette seconde par la premiére. Ce défaut qui se trouve dans nos raisonemens est un moyen de doute pour les Pirroniens; parcequ'un raisonement qui a ce vice ne prouve rien du tout, si l'on veut en juger exactement.

Pour concevoir ce que c'est que le Dialléle, imaginons nous que deux Persones inconnues nous viennent trouver. Titius que nous ne conaissons pas nous assure que Mévius que nous conaissons aussi peu, est un fort honête Home, & pour preuve qu'il dit vrai, il nous renvoye à Mévius, qui nous assure que Titius n'est pas un menteur. Pouvons-nous avoir la moindre certitude que Mévius est honête Home, & que Titius, qui le dit, n'est pas menteur? Pas plus que si ni Titius ni Mévius ne nous rendoient aucun témoignage l'un en faveur de l'autre. Voilà l'image d'un Dialléle.

Si deux Homes sont tels que je ne puisse conai-

naitre le premier que par le second, ni le second que par le premier, il est impossible que je conaisse certainement ni le premier ni le second. L'exemple précédent prouve cela. Tout de même si deux choses sont telles que je ne puisse pas conaitre la premiére que par la seconde, ni la seconde que par la premiére, il est impossible que je conaisse avec aucune certitude ni la premiére ni la seconde. Voilà le principe sur lequel un Pirronien se fonde, pour faire voir que nous n'avons presque aucune idée de quoi que ce soit, & que presque tous nos raisonemens ne sont que des cercles vicieux. Le principe est incontestable; le Pirronien raisone bien, & suit bien son principe: coment échaper? Il faudroit trouver le secret de restraindre ce principe dans de certaines bornes, au delà desquelles il ne fût plus recevable; mais qui est-ce qui les posera ces bornes? Pour moi cela me parait bien dificile.

Vous croyez avoir l'idée d'un arbre, par exemple; point du tout: un Pirronien vous prouvera que vous n'en avez aucune. Ou vôtre idée, dira-t-il, est conforme à l'objet, ou elle n'y est pas conforme; si elle n'y est pas conforme, vous n'en avez pas l'idée. Que si vous dites qu'elle y est conforme, coment prouverez vous cela? Il faudra que vous connaissiez cet objet avant que d'en avoir l'idée, afin que vous puissiez dire & être assuré que vôtre

idée

idée y est conforme. Mais bien loin de cela, vous ne sauriez pas même si cet objet existe si vous n'en aviez l'idée, & vous ne le conaissez que par l'idée que vous en avez: aulieu qu'il faudroit que vous connussiez cet objet là avant toutes choses pour pouvoir dire que l'idée que vous avez, est l'idée de cet objet. Je ne puis conaitre la vérité de mon idée, que par la conaissance de l'objet dont elle est l'idée; mais je ne puis pas conaitre cet objet, que par l'assurance que j'aurai de la vérité de mon idée. Voilà donc deux choses telles que je ne saurois conaitre la premiére que par la seconde, ni la seconde que par la premiére; & par conséquent je ne saurois conaitre avec une pleine certitude ni l'une ni l'autre par le principe précédent. Si vous répondez que vous conaissez la vérité de votre idée par votre idée elle même, ou par l'évidence, vous vous exposerez à des objections très embarassantes que l'on vous fera sur les idées fausses & vrayes, sur l'évidence &c. & enfin sur ce qu'une opinion contestée & non prouvée, ne peut pas se servir de preuve à elle même. Pourquoi, vous dira-t-on, voulez-vous que l'idée que vous avez d'un arbre soit plus conforme à ce qui est au dehors de vous, que l'idée que vous avez de la douceur ou de l'amertume, de la chaleur ou du froid, des sons & des couleurs? Or on convient qu'il n'y a rien au dehors de nous & dans les objets qui soit sem-

semblable à ces idées que nous avons en leur présence. Donc vous n'avez aucune preuve démonstrative qu'il y ait au dehors de vous quelque chose, qui soit conforme à l'idée que vous avez d'un arbre ou de quelque autre objet. Voilà ce qui fait dire aux Pirroniens que nous pouvons bien dire que nous croyons apercevoir tels & tels objets, telles & telles qualitez, mais que nous n'en pouvons rien conclure pour l'existence réelle de ces objets & de ces qualitez.

Le Dialléle sera plus sensible dans un Sillogisme. Prenons au hazard celui ci.

Le tout est plus grand que sa partie.
Or tout le corps humain est le tout, & sa tête n'en est qu'une partie.
Donc tout le corps humain est plus grand que sa tête.

Que dira un Pirronien à cet argument? Il me parait bien, come à vous, vous répondra-t-il, que tout le corps est plus grand que la tête seule; mais ce n'est pas acause de votre sillogisme: car ce n'est là qu'un Dialléle, ce que je prouve. Je ne saurois conaitre que le tout est plus grand qu'une de ses parties, avant que de savoir que tous les tous sont plus grands qu'une de leurs parties; & par conséquent avant que de savoir que tout le corps humain est plus grand que sa tête: & vous, vous me prouvez que tout

le

le corps humain est plus grand que sa tête, parceque le tout est plus grand que sa partie. C'est un Diallèle. La majeure ne seroit pas vraye, si la conclusion ne l'étoit pas; & cependant vous suposez la majeure vraye indépendemment de la conclusion, pour prouver que la conclusion est vraye. Il est certain que ce raisonement ne vaut rien; car c'est come si l'on disoit, le tout est plus grand qu'une de ses parties, parceque tout le corps est plus grand que la tête: donc tout le corps est plus grand que la tête, parceque le tout est plus grand qu'une de ses parties. Voilà ce que diroit un Pironien.

Il est certain, ajouteroit-il, que la plupart des sillogismes qui paraissent être les meilleurs, ne prouvent absolument rien. Un bon sillogisme sélon l'art de penser, ou la Logique de Port-Royal, doit être tel que l'une des prémisses contienne la conclusion, & que l'autre fasse voir que celle là contient la conclusion; & voilà pourquoi l'argument suivant passe pour bon. (a)

Tout

(a) *Voy. l'Art de penser. 3. part. chap.* 10. La proposition contenante dans un Sillogisme afirmatif peut être, ou la majeure, ou la mineure; mais, come la majeure est presque toujours plus générale, on la regarde d'ordinaire come la proposition contenante, & la mineure come aplicative.

Pour les sillogismes négatifs, c'est toujours celle des pré-

Tout esclave de ses passions est malheureux.
Tout vicieux est esclave de ses passions.
Donc tout vicieux est malheureux.

Mais je dis que cette régle là ne vaut rien, & voici come je le démontre. Si une des prémisses doit contenir la conclusion, il faut être certain de la vérité de la conclusion, avant que d'être certain de la vérité de la prémisse qui la contient: mais par la suposition de la régle, on veut que l'on soit certain de la vérité de la proposition contenante, avant que d'être certain de la vérité de la conclusion contenue, puisque l'on s'en sert pour prouver la conclusion: voilà donc une régle qui autorise la pétition de principe ou le Diallele. Car en un mot, la proposition contenante, suivant la régle, sert à la preuve de la proposition contenue ou de la conclusion: mais réellement & évidemment, la proposition contenue ou la conclusion doit entrer dans la preuve de la proposition contenante: donc suivant cette régle, un bon sillogisme ne peut être qu'un Diallele, ou une petition de principe, ou un cercle vicieux. Apliquez ce raisonement au sillogisme, Tout esclave de ses passions est malheureux, *&c.*

&

prémisses qui est négative, qui doit être considérée come la proposition contenante; & l'autre prémisse qui est toujours afirmative, est la proposition aplicative. *Art. de pens. ibid.*

& vous verrez qu'il ne conclut rien de tout.

Le Diallèle est donc une terrible machine, à laquelle il faudroit pouvoir oposer quelque fort rempart. „ *Si les Pirroniens,* (*dit Mr. Bayle Diction. Hist. & Crit. 3. edit. tom. 3. pag.* „ 1005.) *s'arêtoient aux dix moyens de l'E-* „ *poque, & s'ils se bornoient à les employer* „ *contre la Fisique, on pouroit encore négocier* „ *avec eux: mais ils vont beaucoup plus loin;* „ *ils ont une sorte d'armes, qu'ils nomment* „ *le* Diallèle, *qu'ils empoignent au premier be-* „ *soin, après cela on ne sauroit faire ferme* „ *contr'eux sur quoi que ce soit. C'est un la-* „ *birinte, où aucun fil d'Ariadne ne peut do-* „ *ner nul secours. Ils se perdent eux mêmes* „ *dans leurs propres subtilitez, & ils en sont* „ *ravis, vû que cela sert à montrer plus net-* „ *tement l'universalité de leur hipotése, que tout* „ *est incertain, de quoi ils n'exceptent pas mê-* „ *me les argumens qui ataquent l'incertitude.* „ *On va si loin par leur métode, que ceux qui* „ *en ont bien pénétré les conséquences, sont con-* „ *traints de dire, qu'ils ne savent s'il existe* „ *quelque chose.*

On atribue ce sentiment à Zénon d'Elée. Voyez le Diction. Hist. & Crit. tom. 3. pag. 906. *Mais voici ce que* Sextus Empiricus *raporte de Gorgias de Léontium en Sicile.* „ *Gorgias de Léontium, dit-il,* (*contre les* „ *Logiciens liv.* 1. *pag. m.* 385.) *doit être mis*

„ *au rang de ceux qui n'ont point reconu de ju-*
„ *ge de la vérité......* *Car dans son livre*
„ *intitulé* de ce qui n'est pas, *ou* de la Na-
„ ture, *il avance trois choses; la premiére*
„ *qu'il n'y a rien; la seconde, que quand il y*
„ *auroit quelque Etre, l'Home ne le pouroit*
„ *comprendre; la troisiéme, qu'encore que*
„ *l'Home le pût comprendre, il ne pouroit pas*
„ *l'exprimer, ou l'expliquer aux autres.*

Il y a quelque aparence néanmoins que ces Filosofes ne croyoient pas que rien n'existe, & qu'ils ne raisonoient ainsi que pour faire voir la fausseté de quelques principes des Dogmatiques, dont ils tiroient ces conséquences; come nous pourions dire, qu'en admettant certaines définitions du mouvement & du repos, il s'ensuit qu'il n'y a ni mouvement ni repos dans le monde. Sextus *raisone ainsi souvent sur les principes des Filosofes Dogmatiques. Une Persone qui voudroit le réfuter, doit démontrer que les conséquences qu'il tire de ces principes sont fausses. Autre chose est de vouloir prouver absolument, qu'il n'y a point de Dieu (pour me servir de cet exemple) & autre chose, de prouver que selon la définition que les Stoïciens ou d'autres Filosofes en donent, il n'y en a point. Il faut bien prendre garde à cela.*

Si on veut réfuter les Pirroniens, ou assigner des bornes à leurs doutes, on doit avoir égard particuliérement aux cinq articles que j'ai marquez ci-dessus, & prendre garde, que pour leur répondre come il faut, il ne sufit pas

de

de démontrer la foiblesse & le ridicule de quelques uns de leurs sofismes, ce qui est fort aisé à faire; mais qu'il est nécessaire surtout de répondre à leurs principaux argumens contre l'évidence, contre la démonstration, & contre d'autres principes ou instrumens de conaissance certaine.

Je finis enfin, en déclarant encore une fois, que je n'ai inséré aucune objection contre la Religion dans tout cet Ouvrage (a). Cependant j'avertis ici, que si on veut se garentir par précaution contre le Pirronisme à cet égard, on peut lire dans le Diction. Hist. & Crit. de M. Bayle *tom. 3. pag.* 1004. *de la 3. édition, un éclaircissement, où ce savant Auteur prouve que ce qu'il a dit du Pirronisme dans son Dictionaire, ne peut point préjudicier à la Religion.*

(*a*) Ceci ne signifie pas, que j'aye retranché les objections de *Sextus* contre l'existence de Dieu, ou quelques autres dificultez qui pouroient nuire obliquement à la Religion; car j'ai pris à tâche de traduire fidélement mon Auteur. Je ne veux donc dire autre chose, si ce n'est que je n'ai fait aucune aplication des objections Pirroniennes, à aucun Dogme de la Religion, & que je n'ai point recherché dans quelques articles de foi incompréhensibles du Cristianisme, ni dans les divisions choquantes & mal fondées des Crétiens, de quoi fortifier & favoriser les doutes des Sceptiques.

J'ai même fait plus. Car quoique je n'aye pas réfuté les objections de *Sextus* contre l'existence de Dieu, ce qui n'étoit pas nécessaire, j'ai fait quelque chose d'équivalent, ayant ajouté à ce chapitre, qui est le premier du troisiéme livre, quelques raisonemens, pour faire voir, que ces objections n'ateignent pas jusqu'au sistême du Cristianisme, sur ce Dogme fondamental de la Religion.



TABLE DES CHAPITRES.

LIVRE PREMIER.

** Chap.

TABLE

Ch[...]

LIVRE SECOND.

LIVRE TROISIÉME.

Chap.

Chap.



LES HIPOTIPOSES OU INSTITUTIONS PIRRONIENNES DE SEXTUS EMPIRICUS.

LIVRE PREMIER.

CHAP. I. *De la division des Filosofes en Dogmatiques, & Sceptiques.*

CEux qui cherchent une chose, ou doivent la trouver; ou doivent dire qu'ils ne peuvent pas la trouver, & reconaitre qu'elle est incompréhensible pour eux; ou enfin, incertains s'ils peuvent la trouver ou ne la pas trouver, ils doivent continuer dans leur recherche. C'est là ce qui arive dans les diverses questions de la Filosofie. Les uns disent qu'ils ont trouvé la Vérité; les autres disent qu'elle est incompréhensible; & les autres continuent à la chercher. On apelle

Dogmatiques, ceux qui s'imaginent l'avoir trouvée; tels sont Aristote, Epicure, les Stoïciens, & quelques autres. Ceux qui ont dit qu'elle étoit incompréhensible, sont, par exemple, Clitomaque, Carnéade & les autres *Académiciens*. Et ceux qui la cherchent toujours, ce sont les *Sceptiques*. On doit donc distinguer trois maniéres générales de Filosofer; celle des Dogmatiques, celle des Académiciens, & celle des Sceptiques.

Je laisse à d'autres le soin de parler des deux premiéres; & je m'atache seulement à traiter en peu de mots de la métode des Sceptiques. Mais avant toutes choses je veus avertir mes Lecteurs, qu'à l'égard des choses que j'avancerai, je ne prétens établir quoi que ce soit, & que je ne veux point assurer que les choses soyent come je les dis; n'ayant d'autre dessein, que d'exposer d'une maniére historique, pour ainsi dire, les choses telles qu'elles me paraissent pour le présent.

Chap. II. *Division générale de la Sceptique.*

LA Filosofie Sceptique a deux parties, l'une générale & l'autre particuliére. La partie générale de la Sceptique, est celle dans laquelle on explique le caractére & la nature de cette sorte de Filosofie. On y expose donc la notion de la Sceptique; on y exa-

examine quels sont ses Principes, & ses raisons, son *Criterium*, c'est-à-dire, la régle qu'elle suit dans ses jugemens; quelle est sa fin ou le but qu'elle se propose; quels sont *les moyens de l'Epoque*, c'est-à-dire, les moyens dont elle se sert pour s'abstenir de décider en aucune sorte; coment on doit entendre les expressions négatives des Sceptiques; & coment enfin cette Filosofie, qui consiste à douter, & que l'on nome Sceptique, est distinguée de quelques autres maniéres de Filosofer, qui ont quelque affinité avec elle. La partie particuliére de la Sceptique, est celle, dans laquelle elle ataque en particulier les diverses parties de la Filosofie Dogmatique. Nous traiterons premiérement de la Sceptique en général, en començant par expliquer les noms que l'on done ordinairement à cette sorte d'Institution.

Chap. III. *Des diférens noms que l'on done à la Sceptique.*

LA Sceptique est apelée *Zététique*, ou *Inquisitrice* acause de son action, qui consiste à rechercher & à examiner toujours. On l'apelle *Efectique*, come qui diroit *suspendante*, parcequ'elle enseigne au Sceptique ou à l'Examinateur, à réprimer ou à suspendre toujours son jugement: car c'est là la disposi-

tion d'esprit où se trouve le Filosofe Sceptique après ses recherches. On la nome *Aporétique*, c'est-à-dire, *doutante* ou *hésitante*: on l'apelle ainsi, ou parcequ'elle doute de toutes choses, & qu'elle cherche toujours, come quelques uns le prétendent; ou parcequ'hésitant toujours, elle fait que l'esprit est toujours en suspens, soit quand il s'agit de consentir, soit quand il s'agit de contredire. Et come on croit que Pirron a traité de la Sceptique d'une maniére plus étendue & plus claire que les autres Sceptiques, qui ont été plus anciens que lui; acause de cela on apelle cette Filosofie, la Filosofie Pirronienne, du nom de ce Filosofe.

Chap. IV. *Ce que c'est que la Sceptique.*

La Sceptique est une Faculté ou une Métode d'examiner, qui compare & qui opose en toutes les maniéres possibles, les Choses aparentes, ou sensibles, & celles, qui s'aperçoivent par l'entendement; par le moyen de laquelle Faculté nous parvenons (acause du poids égal qui se trouve dans des Choses ou dans des raisons oposées) premiérement *à l'Epoque*, où à la suspension de l'esprit, & ensuite à l'*Ataraxie*, c'est-à-dire, à l'exemtion de trouble, ou à la tranquilité de l'ame.

Nous disons que la Sceptique est une Facul-

culté, c'est-à-dire, tout simplement, qu'elle est un Art, qu'elle est utile à quelque chose, qu'elle peut quelque chose: nous n'entendons point d'autre finesse dans ce mot là: c'est un Art d'examiner; c'est une Métode d'examen.

Nous disons que la Sceptique compare les Choses aparentes ou sensibles, & par ces Choses aparentes & sensibles, nous entendons celles qui tombent sous les Sens: c'est pourquoi nous leur oposons, les Choses qui s'aperçoivent par l'esprit & par l'entendement.

Quand nous disons que la Sceptique est une Faculté qui compare & qui opose, en toutes les maniéres possibles, les Choses aparentes &c. ces paroles, *en toutes les maniéres possibles*, peuvent se raporter à *la Faculté*, pour faire voir que nous prenons ce mot de Faculté simplement & dans un sens étendu: ou bien elle se raporte à ce que nous disons que la Sceptique opose les Choses sensibles & les Choses intellectuelles. Car come nous oposons diversement ces Choses entr'elles, savoir, les sensibles aux sensibles, ou les intelligibles aux intelligibles; ou en permutant, les aparentes aux intelligibles, &c. pour embrasser toutes ces comparaisons & ces opositions, nous disons que la Sceptique compare & opose toutes ces Choses en toutes les maniéres possibles. Ces termes, *en toutes les maniéres*

possibles, peuvent encore signifier que de quelque maniére possible que les Choses nous paraissent, soit qu'elles soyent sensibles ou intellectuelles, nous prétendons les comparer ensemble, sans rechercher coment les sensibles tombent sous les Sens, ou coment les intellectuelles s'aperçoivent par l'entendement.

Par *raisons oposées*, nous entendons tout simplement des raisons, qui paraissent se détruire les unes les autres, & ne pouvoir subsister ensemble; & non pas seulement, ou nécessairement l'afirmation ou la négation, à l'égard d'une même question.

Nous apelons poids ou momens égaux dans les raisons, une certaine égalité de force & de persuasion, qui fait que l'on pouroit également se rendre à l'une ou à l'autre de ces raisons, ou ne s'y pas rendre; de sorte que l'on ne peut pas préférer une de ces raisons contraires à son oposée, come si elle étoit plus digne de foi que l'autre.

L'*Epoque* (dont parle la définition) ou la suspension, est un état de l'ame par lequel nous n'établissons, ni ne renversons rien, n'afirmant & ne niant quoi que ce soit.

Enfin l'*Ataraxie*, ou l'exemtion de trouble, est le repos ou la tranquilité de l'ame. Quand nous parlerons de la fin ou du but de la Sceptique, nous expliquerons coment l'*Ataraxie* est une suite de l'*Epoque*.

Chap.

Chap. V. *Du Filosofe Sceptique.*

ON peut voir qu'en donant, come nous avons fait, la notion de la Sceptique, nous avons doné en même tems celle du Filosofe Pirronien. Car un Sceptique est un Filosofe, qui posséde cet Art ou cette Faculté que nous avons décrite.

Chap. VI. *Des Principes de la Sceptique.*

EN prenant le terme de Principe ou de cause, pour la fin ou pour la cause finale, nous disons que le Principe, ou la cause, ou la fin de la Sceptique est, l'espérance que le Filosofe Sceptique a de parvenir par le moyen de cette sorte de Filosofie, à l'*Ataraxie*, c'est-à-dire, à l'exemtion de trouble, ou à la tranquilité de l'ame. Car les grands Génies, qui ont été les Auteurs de cette discipline, voyant que cette égalité de raisons qu'ils remarquoient dans les Choses, les troubloit, ils comencérent à examiner ce qu'il pouvoit y avoir de vrai ou de faux dans les Choses; afin de se procurer une disposition exemte de trouble, par le discernement qu'ils feroient de ces Choses. Mais si on demande le Principe sur lequel la Sceptique se fonde principalement pour douter de tout; c'est celui-ci:

Que toute raiſon peut être contredite par une raiſon opoſée d'un poids & d'un moment égal. Ce Principe là nous conduit à reconaitre qu'il n'y a aucun Dogme, rien que l'on puiſſe afirmer ou nier dogmatiquement & avec aſſurance.

Chap. VII. *Si les Sceptiques établiſſent quelques Dogmes.*

NOus diſons que le Sceptique n'établit aucuns Dogmes ni aucunes déciſions. Mais cela ne ſe doit pas entendre dans le ſens, ſuivant lequel quelques uns prenans ce terme de *Dogme* d'une maniére générale, diſent qu'il ſignifie une aſſertion ou un aſſentiment à l'égard de quelque Choſe que ce ſoit. Suivant cette ſignification étendue, le Sceptique avoue & aſſure ce que ſes Sens & ſon imagination l'obligent d'avouer ; & s'il a chaud, par exemple, ou s'il a froid, il ne dira pas, je crois que je n'ai pas froid, ou que je n'ai pas chaud. Mais ſi l'on prend ce mot, *Dogme*, pour une aſſertion, ſur une Choſe douteuſe & incertaine, telles que ſont celles dont on diſpute dans les Sciences, nous diſons qu'en ce ſens là, un Sceptique n'établit aucun Dogme. Car un Pirronien n'aſſure rien à l'égard d'une choſe incertaine & controverſée. Bien plus, lors même, qu'il ſe ſert de certaines lo-

locutions familiéres aux Sceptiques, en raisonant sur des Choses incertaines; come quand il dit, *pas plus ceci que cela*: ou, *je ne définis rien*: ou quand il se sert d'autres expressions semblables, dont nous parlerons ensuite, il ne prétend par là établir aucun Dogme. Celui qui établit ou supose un Dogme, établit ou supose come une Chose qui est, ce sur quoi il fonde son Dogme. Mais un Sceptique ne dit pas que les termes dont il se sert, & *par lesquels il parait marquer & établir son doute*, soyent tels que l'on doive absolument s'en servir. *Car il n'établit rien, non pas même son doute.*

La pensée du Sceptique est donc, que, come cette proposition, *Toutes Choses sont fausses*, signifie qu'elle même est fausse, aussi bien que toutes les autres: ce qu'il faut dire de même de cette autre proposition, *Il n'y a rien de Vrai*, qui signifie qu'elle même n'est pas plus vraye, que toutes les autres Choses; la pensée du Sceptique est, dis-je, que tout de même cette expression, *Pas plus*, signifie qu'elle même n'est pas plus vraye, que ce qu'elle parait nier, & qu'elle se comprend elle même avec toutes les autres Choses qu'elle semble rejeter. Il faut dire la même chose des autres maniéres de parler des Sceptiques.

Maintenant donc, come celui qui établit un Dogme, supose come une Chose qui est

véritablement, ce sur quoi il établit son assertion Dogmatique, & qu'au contraire un Sceptique déclare qu'il faut concevoir que ses prétendues assertions, ou que ses expressions, sont comprises & renfermées elles mêmes parmi les Choses dont il doute; c'est une conséquence, qu'il ne peut pas passer pour être Auteur d'aucune assertion Dogmatique. Ainsi quand il se sert de ces sortes de façons de parler, il ne prétend rien autre chose, que de dire & d'exposer ce qui lui parait, ce qu'il sent, & quel est l'état passif de son ame, sans rien déterminer, & sans rien afirmer par raport aux objets de dehors.

Chap. VIII. *Si le Sceptique est de quelque Secte.*

Nous suivrons ici la même métode que dans le chapitre précédent, pour répondre à ceux qui nous demandent si le Filosofe Sceptique est de quelque Secte. Nous disons qu'il faut distinguer: si l'on dit qu'une Secte est un certain atachement à soutenir plusieurs *Dogmes*, qui ont quelque convenance entr'eux & avec les aparences sensibles, & que l'on entende par *Dogme*, un assentiment à une Chose incertaine; nous dirons que nous ne somes d'aucune Secte. Mais si on dit qu'une Secte est une institution, ou une

espéce de profession, que l'on fait de s'atacher à quelque raison, en suivant les aparences des Sens; ensorte que cette raison nous enseigne à bien vivre (soit par raport à la vertu, soit en prenant le mot de, *Bien*, dans une signification plus étendue)! & qu'elle tende à la *suspension:* alors nous répondrons que nous somes d'une *Secte.* Car nous nous atachons à une certaine raison, qui, en nous conduisant par les aparences des Sens, nous enseigne à vivre conformement aux coutumes de la Patrie, aux lois & aux instituts établis parmi nous, & aux dispositions passives de nôtre ame.

Chap. IX. Si le Filosofe Sceptique traite de la conaissance des Choses naturelles.

NOus répondons de même à ceux qui nous demandent si l'étude de la Nature apartient au Filosofe Sceptique. S'il s'agit de décider avec une ferme persuasion touchant quelques unes des Choses, que l'on établit dogmatiquement dans la Fisique, en ce cas là nous ne somes pas Fisiciens. Mais nous traitons de la Fisique, en ce que nous pouvons oposer aux raisons des Dogmatiques quelques raisons égales aux leurs, & parvenir par ce moyen à l'*Ataraxie.* C'est aussi à cet égard que nous traitons de la Logique, &

de la Morale, ou de l'Etique considérée come une partie de ce que l'on apelle Filosofie.

Chap. X. Si les Sceptiques détruisent les aparences des Sens.

CEux qui disent que les Sceptiques nient ou détruisent les aparences évidentes des Sens, paraissent ne pas entendre ce que nous disons. Nous ne renversons point les Choses, qui, par ce qu'il y a de passif dans notre imagination, nous obligent bon gré, malgré, de doner notre assentiment à quelque Chose, come nous l'avons dit: Or ces Choses là sont les aparences des Sens. Quand nous recherchons si un objet est tel qu'il nous parait, nous en avouons l'aparence; nous ne disputons pas, & nous n'avons aucun doute sur ce qui nous parait d'une Chose, mais seulement sur ce qu'on dit de cette Chose, qui parait. Or cela est autre chose que de disputer sur ce qui parait. Il nous parait, par exemple, que le miel cause en nous une saveur douce; nous convenons de cela, car nous en sentons la douceur: mais nous doutons, si le miel est doux, quand on voudra juger de cela par la raison & par l'intelligence. Or ce n'est pas là ce qui parait, que ce jugement de l'entendement; mais c'est ce que

l'on

l'on afirme ſur une aparence. Que ſi nous feſons auſſi des dificultez, ſur quelques aparences des Sens, nous ne prétendons pas pour cela renverſer ces aparences, & nous n'avons point d'autre intention, que de blâmer la témérité des Dogmatiques. Car, ſi la raiſon nous trompe quelquefois jusqu'à nous empêcher presque d'apercevoir les aparences des Sens, & ce qui eſt devant nos yeux; combien ne devons nous pas la tenir pour ſuſpecte, dans des Choſes incertaines, ſi nous voulons éviter de tomber dans les jugemens téméraires, où nous tomberions en la ſuivant?

Chap. XI. *De la régle que la Sceptique ſuit dans ſes Jugemens.*

CE que nous alons dire de la régle que la Filoſofie des Sceptiques ſuit dans ſes Jugemens, ſera voir clairement, que nous acquieſçons aux Choſes aparentes. On peut diſtinguer deux ſortes de régles des Jugemens, l'une qui ſert à faire croire certainement qu'une choſe eſt, ou n'eſt pas: (de laquelle nous parlerons dans notre réfutation des Dogmatiques) l'autre par laquelle on juge des actions, à laquelle on s'atache, & ſuivant laquelle on fait certaines choſes, & l'on évite d'en faire quelques autres dans la conduite ordinaire de la vie. C'eſt de cette régle des

objets, & conaitre celles qui étoient vrayes, & celles qui étoient fausses, pour s'exemter par là d'inquiétude, si cela étoit possible; ayant rencontré des raisons contraires de pareille force dans les diférens sentimens des Filosofes, & ne pouvant juger de quel côté étoit la Vérité, il suspendit son Jugement; & alors l'*Ataraxie*, ou l'exemtion de trouble, fut une suite heureuse, quoique fortuite, de cette suspension de son Jugement à l'égard des opinions. Cette suite est juste; car enfin celui qui opine Dogmatiquement, & qui établit qu'il y a naturellement & réellement quelque bien & quelque mal, est toujours troublé. Tant qu'il manque des choses qu'il croit être des biens, il s'imagine que des maux vrais & réels le tourmentent, & il recherche avec ardeur ce qu'il croit être de vrais biens: & s'il les obtient enfin, il tombe encore dans plusieurs troubles; soit parcequ'il n'agit plus alors conformement à la Raison, & qu'il s'éléve sans mesure, soit parceque craignant quelque changement il fait tous ses efforts pour ne pas perdre les choses qu'il regarde come des biens. Au contraire, celui qui ne détermine rien, & qui est incertain sur la nature de ce que l'on envisage come des biens & des maux, cet Home là ne fuit ni ne poursuit rien avec trop de violence, & par conséquent il est exemt de trouble.

II.

Il arive au Sceptique quelque chose de semblable à ce qui ariva au peintre Apelles, dont on dit que, peignant un Cheval, & voulant représenter l'écume de cet animal, cela lui réussit si mal, que dèsespérant de son entreprise, il jeta contre son tableau l'éponge, dont il se servoit pour nétoyer ses pinceaux: il ariva, dit-on, que cette éponge, ayant ateint le Cheval, en représenta fort bien l'écume. Les premiers Sceptiques de même espéroient de pouvoir parvenir à l'*Ataraxie*, en jugeant au juste de la diférence des Choses qui s'aperçoivent par les Sens, & de celles qui s'aperçoivent par l'entendement: mais n'ayant pu venir à bout de parvenir à rien de certain, ils s'arêtérent à l'*Epoque*; ils suspendirent leur Jugement; & aussitot par un bonheur inespéré, l'*Ataraxie* suivit l'*Epoque*, come l'ombre suit le corps.

Nous ne croyons pas néanmoins, que le Sceptique soit tout à fait tranquile, & exemt de toute fâcherie; nous disons qu'il est inquiété par la nécessité de soufrir, qui lui vient du choc ou de l'action de certains objets extérieurs; & nous avouons que quelquefois il soufre le froid, la soif & d'autres incomoditez pareilles.

Mais il faut remarquer qu'à l'égard de ces incomoditez, le comun des Homes soufre doublement; premiérement parcequ'ils en sont tour-

tourmentez, & secondement parce qu'ils croyent qu'elles sont de vrais maux par elles mêmes & de leur nature: aulieu que le Sceptique ne décidant pas qu'aucune des Choses qui l'incomodent soit un mal par elle même & de sa nature, il les soufre avec plus de modération que les autres Homes. Voilà pourquoi nous disons que par raport aux Choses qui dépendent de l'opinion, la fin du Filosofe Sceptique est l'*Ataraxie*, & qu'eu égard aux sentimens & aux perceptions involontaires, sa fin est la *Métriopatie*, qui est une soufrance modérée des douleurs. Quelques Filosofes Sceptiques distinguez y ont ajouté l'*Epoque*, ou la suspension de l'esprit à l'égard des questions qui partagent les Dogmatiques.

Chap. XIII. *Des moyens généraux, dont les Sceptiques se servent dans leur examen, pour parvenir à l'*Epoque.

NOus avons dit que l'*Ataraxie* est une suite de l'*Epoque*, ou de la supension du Jugement en toutes choses. Il faut maintenant faire voir quels sont les moyens que nous employons pour en venir à l'*Epoque* Or cela se fait, pour le dire en général, en oposant mutuellement les Choses en-

entr'elles : nous oposons les Choses aparentes ou sensibles aux aparentes, ou les intellectuelles aux intellectuelles ; ou en permutant, les Choses aparentes aux intellectuelles ; &c. Nous oposons, dis-je, les Choses aparentes aux aparentes ; come, lorsque nous disons ; Une même Tour parait ronde, si on la regarde de loin, & carée, si on la regarde de près. Nous oposons les intellectuelles aux intellectuelles ; come, lorsque, quelcun concluant de l'ordre des Corps Célestes, qu'il y a une Providence, nous lui objectons que souvent les honêtes gens sont dans l'adversité, pendant que les méchans sont dans la prospérité ; & que de là nous concluons qu'il n'y a point de Providence. Nous oposons les Choses intellectuelles aux aparentes ; come, lorsqu'à cette proposition, *que la neige est blanche*, Anaxagoras oposoit ce raisonement, que la neige est de l'eau durcie, mais que l'eau est noire, & que par conséquent la neige est noire. Nous oposons encore les Choses présentes aux Choses présentes ; come dans les exemples précédens. Et quelquefois nous oposons aussi les Choses présentes aux Choses passées ou aux futures ; come, lorsque quelcun nous propose un argument que nous ne pouvons pas résoudre, nous lui disons : Avant que l'Auteur de votre Secte fût né, les raisons qu'il a trouvées & qu'il a aprouvées,

vées, come étant très bones, ne paraissoient pas encore être véritables; & néanmoins, selon vous, elles étoient réellement & effectivement vrayes: ne se peut-il pas faire de même, que des raisons oposées & contraires à celles que vous me proposez, soyent réellement & effectivement vrayes, & que cependant elles ne paraissent pas telles encore? Ainsi nous ne devons pas encore doner notre assentiment à votre proposition, quoiqu'elle paraisse être apuyée sur une raison forte & solide. Mais, pour représenter ces opositions plus exactement, j'ajouterai ici en particulier les moyens que nous employons pour conclure que nous devons suspendre nos Jugemens; ce que je ferai, sans prétendre néanmoins rien assurer afirmativement, ni touchant leur nombre, ni touchant leur force. Car il se peut faire qu'ils soyent foibles, & qu'il y en ait plus, que ceux dont nous ferons mention.

Chap. XIV. *Des dix Moyens de l'*Epoque.

LEs anciens Sceptiques nous ont laissé *dix Moyens*, desquels nous concluons que nous devons suspendre & retenir nos Jugemens: ils les ont apelez encore des raisons, ou des lieux comuns, dans le même sens. Voici quels sont ces *Moyens* ou ces *Lieux*.

Le premier est tiré de la diversité des Animaux. Le second, de la diférence des Homes.

Homes. Le troisiéme, des instrumens ou des organes des Sens, comparez en diverses maniéres. Le quatriéme, des circonstances. Le cinquiéme, des situations, des distances, & des lieux. Le siziéme, des mélanges. Le settiéme, des quantitez, & des constitutions, ou compositions des objets. Le huitiéme, de la relation, c'est-à-dire, de ce qu'une chose se raporte toujours à quelque chose. Le neuviéme des choses qui arivent fréquemment, ou rarement. Le diziéme, des instituts, des coutumes, & des lois, des persuasions fabuleuses, & des opinions des Dogmatiques. Voilà l'ordre que nous suivons, sans rien déterminer néanmoins, & seulement en le posant tel.

Aureste, on peut réduire tous ces *Moyens*, à trois, qui les renferment tous. Le premier, se prend de celui qui juge; le second, de ce dont on juge; & le troisiéme de l'un & de l'autre ensemble. Sous le premier Moyen, qui est pris de celui qui juge, sont compris les quatre premiers des dix. Car ce qui juge est, ou un Animal, ou un Home, ou quelque Sens, & cela dans quelque circonstance. Le second Moyen, qui est pris de ce dont on juge, renferme le settiéme & le diziéme des dix. Et le troisiéme Moyen, qui est pris en même tems du Juge & de la Chose dont il juge, com-

comprend le cinquiéme, le fiziéme, le huitiéme & le neuviéme des dix.

Derechef ces trois Moyens se peuvent raporter au seul Moyen qui est pris des relations; (a) ensorte que ce Moyen pris des relations, sera un moyen généralissime; qui comprendra les trois Moyens dont nous venons de parler come ses espéces; & ces trois Moyens renfermeront sous eux les dix premiers Moyens. Voilà ce que nous avions à dire de probable, touchant le nombre des *Moyens de l'Epoque.* Nous expliquerons ensuite de quelle force ils peuvent être, pour nous obliger à retenir notre assentiment & nos jugemens.

Du premier Moyen de l'Epoque.

Nous avons dit que le premier *Moyen* est pris de la diversité des Animaux; d'où nous concluons qu'ils n'ont pas les mêmes images ou les mêmes perceptions passives des aparences des Choses. Or il est aisé de remarquer qu'il y a une grande diversité dans les perceptions & dans les sensations des Animaux, si l'on considére leur origine diférente & la diversité qui se rencontre dans les con-

(a) De ce que toutes choses sont relatives, *Omnia ad aliquid.*

constitutions de leurs corps. A l'égard de leur origine, on voit qu'entre les Animaux, les uns naissent par la voye ordinaire de la génération : & les autres sans l'union du mâle & de la femelle. (a) De ceux qui naissent de cette derniére maniére, les uns viennent du feu ou d'une grande chaleur, come les Animaux que nous voyons naitre dans les fours : les autres viennent d'une eau corompue, come les Moucherons : d'autres du vin gâté, come les Animaux que l'on apelle en Grec, *Sanipes* : quelques uns viennent de la terre, come les Rats : d'autres naissent de la boue, come les Grenouilles : les uns du fumier, come les Vers : les autres des Anes, come les Escarbots : quelques uns des plantes, come les Chenilles : d'autres des fruits, tels que sont des petits Vers nomez en Grec *Psenes*, qui viennent du figuier sauvage : d'autres viennent des Animaux corompus ; come les Abeilles, qui viennent des Taureaux, & les Guêpes, des Chevaus. A l'égard de ceux qui viennent par l'acouplement des Sexes, les uns viennent d'Animaux de même espéce, ce qui est le plus ordinaire : d'autres viennent d'Ani-

(a) L'on a plusieurs expériences que plusieurs Animaux naissent sans l'union du mâle & de la femelle, qui ensuite engendrent leurs semblables par la voye de la génération ordinaire.

d'Animaux de diférentes espéces, come les Mulets : derechef les uns naissent vivans des Animaux, (ce qui est comun) come les Homes : d'autres sortent d'un œuf, come les Oiseaux : d'autres sont mal formez, come les Ours. Ainsi il ne faut pas douter que les diversitez & les diférences, qui se trouvent dans les générations, ne produisent de grandes antipaties parmi les Animaux, qui, sans contredit, tirent de ces diverses origines, des tempéramens tout à fait diférens, & une grande discordance & contrariété les uns à l'égard des autres.

De plus la diférence des principales parties du corps des Animaus, & surtout de celles que la Nature leur a donées pour discerner & sentir les objets, doit causer une grande diférence des imaginations & des sensations, selon la diférence des Animaux. Par exemple, parmi les Homes, ceux qui ont la Jaunisse, disent que les objets qui nous paraissent d'un blanc éclatant, leur paraissent pâles & livides; & ceux qui ont quelque épanchement de sang dans les yeux, voyent les objets come s'ils étoient de couleur de sang. Come donc quelques Animaus ont les yeux pâles & livides, & d'autres de couleur de sang, d'autres blanchâtres, ou de quelque autre couleur; l'on peut dire avec raison, qu'ils ont aussi de diférentes sensations ou perceptions des

des couleurs. Nous mêmes ſi nous regardons un peu trop longtems le Soleil fixement, & qu'enſuite nous jetions les yeux ſur un livre., les lettres nous paraiſſent dorées, & il nous ſemble qu'elles tournent en rond. Puis donc qu'il y a des Animaux, qui ont quelque eſpéce de lueur dans les yeux, & qui ſemblent darder quelques petites étincelles de lumiére par les yeux, enſorte que même ils voyent de nuit ; nous pouvons bien penſer que leurs ſenſations ne ſont pas ſemblables aux notres, & qu'ils ne ſentent pas les objets de la même maniére que nous. Ceux qui amuſent les Peuples par leurs tours ſubtils, en frotant les méches des lampes avec du verd-de-gris, ou avec de l'ancre, font paraitre ceux qui ſont préſens, come s'ils étoient de couleur de cuivre, ou noirs, ſeulement pour avoir mêlé un peu de ces matiéres dans des lampes. On peut donc juger de là que les yeux des Animaus étant mêlez de pluſieurs ſortes d'humeurs, cela produit dans eux des imaginations, ou des perceptions des objets toutes diférentes. Si nous nous frotons les yeux, les figures & les grandeurs des choſes qui ſe préſentent à nos yeux, nous paraiſſent alongées & étroites. C'eſt donc une conſéquence, que tous les Animaux qui ont la prunelle de travers, ou alongée,

come les Chévres, les Chats, & d'autres Animaus, ont une perception des objets tout autre, que ceux qui ont la prunelle ronde. Selon qu'un miroir est taillé, ou façoné, il nous fait voir les objets diféremment; s'il est concave, il nous représente les objets plus petits; s'il est convexe, il nous les représente alongez & étroits: il y a des miroirs qui font voir à celui qui s'y regarde, sa têre en bas & ses piez en haut. C'est pourquoi come les parties qui apartiennent à l'organe de la vue sont toutes diférentes; que les unes sont recourbées & sortent en dehors, que d'autres sont plus concaves, & que d'autres aussi sont plus aplatiés; il est probable que ces choses là font que les perceptions ou les sensations, ou les imaginations des Animaux sont aussi toutes diférentes, & que, par exemple, les Chiens, les Poissons, les Lions, les Homes, les Sauterelles, ne voyent pas les mêmes objets sous des grandeurs égales, ou sous de semblables figures; mais chacun selon l'impression qu'il reçoit par les organes propres à la Faculté de voir qui lui est particuliére.

Il faut raisoner de même à l'égard des autres Sens. Car coment peut-on dire, par exemple, que l'atouchement, ou le Sens du toucher, produise une semblable perception dans les Animaux revêtus de coquil-

les,

les, dans ceux qui ſont couverts de chairs, dans ceux qui ſont hériſſez d'épines, ou garnis de plumes, ou qui ſont écailleus? Ou coment peut-on dire qu'un Animal qui a l'organe de l'ouïe fort étroit, ait par ce Sens des perceptions toutes ſemblables à celles d'un autre, qui aura cet organe fort large; & que celui, qui a les oreilles garnies de poil en dedans, entende de même, que celui qui n'y a point de poil: puisque nous avons une autre perception des ſons, lorſque nous avons les oreilles à demi bouchées, que lorsque nous les avons libres. L'odorat doit être auſſi tout diférent, ſelon la diverſité qui ſe rencontre parmi les Animaux. Car ſi nous ſomes autrement afectez, quand nous ſomes refroidis & quand la pituite nous incomode; & autrement encore, quand une abondance de ſang nous monte à la tête; deſorte que quelquefois nous avons de l'averſion pour des odeurs qui paraiſſent agréables à d'autres, & que nous nous en ſentons incomodez: il ne faut pas s'étoner, ſi parmi les Animaux, les uns étant naturellement pituiteus & humides, les autres étant fort ſanguins, les autres étant d'un tempérament bilieus, & d'autres d'un tempérament mélancolique, ils ſont auſſi diverſement afectez par les objets de l'odorat. Et à l'égard du gout, les uns ayant la lan-

gue âpre & séche, & les autres l'ayant fort humide, & enfin tous les Animaus ayant des humeurs diférentes qui prédominent dans les uns ou dans les autres ; il faut qu'ils soyent aussi diversement afectez par les objets qui apartiennent à l'organe du gout, & que par conséquent cette sorte de sensation produise en eux des représentations des mêmes objets, qui soyent toutes diférentes. Et cela se confirme par notre propre expérience : car, quand nous avons la fiévre, par exemple, & que nous avons la langue séche, nous trouvons les alimens d'un gout terreus, ou insipide, ou amer ; ce qui arive acause de certaines humeurs diférentes qui prédominent alors en nous.

Come donc une même nouriture étant digérée, se change dans notre corps, ici en veine, là en artére, ailleurs en os, quelquefois en nerf, ou en quelque autre partie du corps, & produit des effets diférens, selon la diversité des parties qui la reçoivent: Come l'eau, dont on arose les arbres, tout une & simple qu'elle soit en son espéce, après avoir été, pour ainsi dire, digérée par la faculté vitale des arbres, se change ici en écorce, ailleurs en branche, ou en fruit ; come elle se change tantot en figue, & tantot en grenade, ou en quelque autre sorte de fruit : Come le soufle poussé dans u-

ne flute, quelque unique & ſimple qu'il ſoit, forme tantot un ſon aigu, & tantot un ſon grave: Come la main apliquée d'une même maniére ſur la guitare, rend pareillement des ſons graves ou aigus: De même il n'eſt pas ſurprenant, ſi les objets extérieurs, doivent être conſidérez diverſement, ſelon la conſtitution diférente des Animaux, qui en reçoivent les impreſſions & les aparences.

On ſe convaincra encore mieux de ce que je dis, ſi l'on penſe que ce que quelques Animaux recherchent, d'autres le fuyent. Par exemple, le parfum liquide (a) eſt très agréable aux Homes: mais c'eſt une choſe inſuportable aux Eſcarbots, & aux Mouches-à-miel. L'huile eſt bone aux Homes: mais elle tue les Guêpes & les Abeilles. L'eau de la Mer eſt dèsagréable à boire aux Homes, & même elle eſt un poiſon pour eux, s'ils en uſent trop longtems: mais c'eſt une boiſſon fort agréable pour les Poiſſons, qui y habitent come dans leur élément. Les Pourceaux ſe veautrent plutot dans un bourbier puant, que dans une eau pure & claire. Il y a des Animaux qui ſe nouriſ-

 ſent

(a) C'étoit une eſpéce d'Eſſence, dont on ſe ſervoit alors fort comunément, & ſurtout dans les bains qui étoient tout à fait en uſage dans ce tems là.

sént d'herbes, il y en a d'autres qui ne mangent que des feuilles & des branches tendres des arbres; il y en a qui vivent dans les forêts; quelques uns ne vivent que de graines; d'autres mangent de la chair; d'autres vivent de lait; quelques uns aiment la chair corompue; d'autres l'aiment fraiche; quelques uns la mangent crue, & d'autres ne l'aiment que cuite. Enfin quantité de choses qui sont agréables à quelques uns, sont dèsagréables, dangereuses, & mortelles à d'autres. Par exemple, la cigue engraisse les Cailles, & le jusquiame engraisse les Sangliers, qui mangent aussi des Salamandres. Les Cerfs de même dévorent des Animaux venimeus; & les Hirondelles mangent des cantarides. Si les Homes avalent des Fourmis, ou des Animaux que l'on apelle en Grec, *Scnipes*, cela leur cause des douleurs & des tranchées: mais si un Ours a quelque maladie, il se soulage quand il en mange avec avidité. Si une seule branche de hêtre touche une Vipére, cela lui cause des vertiges & l'étourdit; & la même chose arive à une Chauve-Souris, si on la touche avec des feuilles de plâne. L'Eléfant fuit le Mouton, & le Lion le Coc. La Baleine craint le bruit de la paille de féves, & le Tigre le son du tambour. On pouroit ajouter à ces choses plusieurs autres observations semblables, mais
ne

ne nous y arêtons pas plus longtems, & concluons, que, si les mêmes choses qui sont agréables à quelques Animaux, sont dèsagréables à d'autres; & que si l'agréable, ou le dèsagréable consiste dans la perception, ou dans l'imagination; il faut nécessairement que les mêmes objets produisent de diférentes perceptions dans les Animaus. Or si les mêmes choses paraissent diférentes acause de la diversité des Animaus; il est vrai que nous pourons bien dire d'un objet, quel il nous parait : mais nous nous en tiendrons à l'*Epoque*, nous demeurerons en suspens, nous ne déciderons rien, s'il s'agit de dire quel il est véritablement & de sa nature. Car enfin nous ne pourons pas juger ', entre nos perceptions & celles des autres Animaux, lesquelles des notres ou des leurs sont conformes à la nature des choses: & la raison de cela, c'est que nous somes des parties discordantes & intéressées dans ce procès; & que nous ne pouvons pas être juges dans notre propre cause. Mais de plus, nous ne pouvons préférer nos perceptions à celles des autres Animaux, ni sans démonstration, ni avec quelque démonstration. Car, pour ne pas dire ici que peut-être il n'y a aucune démonstration sur quoi que ce soit, come nous le ferons voir dans la suite, je dis que si l'on veut se servir ici de quelque démonstration, ou elle nous paraitra telle, ou

elle ne nous paraitra pas telle. Si elle ne nous parait pas démonstrative, nous ne pourons pas nous en servir avec une persuasion certaine: que si elle nous parait démonstrative, il est clair que, come il s'agit ici de choses qui paraissent aux Animaux, quoique cette prétendue démonstration nous paraisse telle à nous qui somes du nombre des Animaus, il sera toujours question de savoir si elle sera vraye, par cela seul qu'elle parait demonstration seulement à nous, & si elle paraitra aussi démonstrative aux autres Animaus. Or il est absurde de vouloir prouver une chose en question, par une autre qui est tout de même en question. Car de cette maniére il faudroit en même tems croire une chose & ne la pas croire: il faudroit la croire, parcequ'on veut qu'elle soit une démonstration; & il ne faudroit pas la croire, parcequ'elle a besoin d'être elle même démontrée, come étant du nombre des choses aparentes dont on ne convient point, & qui doivent être démontrées. Nous ne trouverons donc point de démonstration qui nous autorise à préférer nos perceptions à celles des Animaux qui sont privez de Raison. C'est pourquoi puisque les perceptions & les imaginations sont diférentes, selon la diversité des Animaus, & qu'il est impossible de juger de toutes ces perceptions; il faut néces-

saire-

sairement suspendre notre jugement à l'égard des objets extérieurs.

Si les Animaux, que l'on dit être privez de Raison, en sont privez effectivement.

PAr surcroit de droit, nous ajouterons ici une comparaison des Animaux, que l'on dit être privez de Raison, avec les Homes; ce que nous ferons par raport à l'imagination, ou à l'intelligence: & après avoir raporté, come nous avons fait, des raisons solides & sérieuses, nous en ajouterons encore quelques autres d'une autre espéce, qui seront propres à rabatre l'enflure & la vanité des Dogmatiques. Ceux de notre Secte ont acoutumé de comparer simplement tous les Animaus avec l'Home: mais les Dogmatiques, voulant subtiliser, nient que la comparaison soit égale. Ainsi nous, pour avoir un plus ample sujet de nous moquer d'eux, nous ne parlerons que d'un seul Animal, qui est le Chien, qui semble tout à fait méprisable; & par cette seule comparaison, nous trouverons que les Animaux, dont nous parlons ici, ne nous sont point inférieurs, s'il s'agit de doner du poids & de l'autorité à leurs perceptions, ou à leur intelligence. Or tous les Dogmatiques avouent unanimement que le Chien a les Sens meilleurs que nous.

Il a l'odorat plus fin & plus pénétrant, puisqu'il s'en sert pour chercher à la chasse les Bêtes qu'il ne voit pas; & il les aperçoit aussi des yeux plus vite que nous ne pourions le faire: il a aussi l'ouye fort fine. Mais venons à sa Raison intérieure, & aux marques qu'il en done au dehors; & examinons premiérement sa Raison intérieure. De l'aveu même des Stoïciens Dogmatiques, qui nous sont plus oposez que tous les autres, cette Raison consiste à choisir les choses qui sont conformes à la Nature, & à fuir celles qui lui sont contraires: elle consiste de plus à conaitre les Arts qui contribuent à cela: elle consiste enfin à aquérir les Vertus convenables à la Nature, qui servent à régler les passions. Or le Chien (qui est l'Animal que nous avons pris pour exemple) choisit les choses qui lui sont avantageuses, & fuit celles qui lui sont nuisibles; cherchant tout ce qui est propre à sa nouriture, & s'en abstenant dès qu'on le ménace du fouet. Il a de plus un Art qui lui fait trouver ce qui lui est avantageux, qui est l'Art de la chasse. D'ailleurs, il a quelques Vertus: par exemple, il a de la Justice; car cette Vertu consistant à rendre à chacun ce dont il est digne, le Chien fait voir qu'il la posséde, caressant les gens de la maison, & particuliérement ceux qui lui font du bien, & défendant ses Mai-

tres

tres contre leurs ennemis, & contre ceux qui leur font du tort. Que s'il a cette Vertu; come une Vertu est inséparable des autres, selon les Stoïciens, il posséde donc aussi toutes les autres, dont plusieurs Homes manquent, selon la pensée des Sages. Nous voyons encore que le Chien a du courage pour repousser les injures; nous voyons qu'il a de la prudence, come le témoigne Homére, qui raporte qu' Ulisse, n'ayant été reconu par aucun de ses domestiques, le fut seulement par son Chien Argus; ce Chien n'ayant point été trompé ni par le changement qui étoit arivé dans la persone de son Maitre, & n'ayant point perdu l'idée qu'il avoit de lui; en quoi il surpassa des Homes mêmes. Le Chien, selon Crisippe (qui parait favoriser le moins les Animaux privez de Raison) n'ignore pas l'Art célébre de la Dialectique. Car ce Filosofe dit que, quand un Chien est arivé en quelque endroit où aboutissent trois chemins, alors il se sert du dernier des 5. argumens, que les Stoïciens apellent indémontrables: lorsque de ces trois chemins il en a examiné deux, par où il juge que la Bête n'a pas passé, alors sans rien examiner davantage, il se jéte dans le troisiéme. Cet ancien Filosofe prétend que cela vaut autant que si le Chien raisonoit de cette maniére. La Bête a passé ou par ce chemin-ci, ou par celui-là,

ou par çet autre : or elle n'a passé ni par ce chemin-ci, ni par celui-là ; donc elle a passé par cet autre.

Ajoutons encore qu'il conait quelles sont ses incomoditez & qu'il sait y remédier. Si une écharde lui est entrée dans la patte, il tâche de l'aracher aussitot en se frotant la patte contre terre, & en se servant de ses dents; & s'il a par hazard quelque ulcére, come s'il conaissoit que les playes, qui sont sales, se guérissent dificilement, & qu'elles se guérissent aisément si on les tient propres, il essuye doucement le pus qui en sort : il observe encore fort bien le précepte d'Hipocrate, qui dit que le reméde du pié est le repos; car, come s'il savoit cela, quand il a quelque blessure à la patte, il la tient élevée, & empêche, tant qu'il peut, qu'elle ne s'agite. S'il se sent incomodé de quelques humeurs, il mange du *gramen*, & se purgeant par ce moyen, il recouvre sa santé.

Nous avons fait voir que le Chien (que nous avions pris pour exemple) recherche ce qui lui est utile, fuit ce qui l'incomode, posséde l'Art de se procurer quelques biens, sait conaitre ses maus, & y aporter les remédes propres à les soulager, & ne manque pas de Vertu : toutes choses dans lesquelles consiste la perfection de la Raison, ou du discours intérieur. Il est donc évident qu'eu égard à ce

ce discours intérieur, le Chien peut passer, avec justice, pour un Animal à qui il ne manque rien. Et c'est peut-être cette persuasion, qui a fait que quelques Filosofes (a) se sont distinguez en prenant leur nom de celui de cet Animal. Il n'est pas nécessaire maintenant de parler de la Faculté qu'il a d'exprimer sa pensée au dehors, & que l'on peut apeler son discours extérieur, ou sa parole: puisque même quelques Filosofes (b) Dogmatiques, ont rejeté la parole, come étant contraire à l'aquisition de la Vertu; ce qui fesoit qu'ils gardoient le silence tout le tems qu'ils se soumettoient à l'instruction. En effet suposons qu'un Home soit muet; persone ne dira pour cela qu'il soit privé de Raison, come les Brutes Mais laissons ces choses. Ne voyons nous pas que les Animaux brutes proférent quelques paroles humaines, come les Pies & quelques autres Animaux. Passons encore cela sous silence, & venons au fait. Encore que nous n'entendions pas, & que nous ne pénétrions pas le langage des Animaus, s'il n'y a pas d'absurdité à dire qu'ils discourent entr'eux; mais que nous ne compre-

(a) Ce sont les Filosofes Ciniques: ce nom est tiré d'un mot Grec, qui signifie, Chien.

(b) Les Pitagoriciens. Les Eléves de ces Filosofes étoient obligez de garder le silence pendant cinq ans, si je ne me trompe.

prenons pas ce qu'ils disent. Il en est à peu près come quand nous entendons parler des Etrangers, dont nous ne concevons point le langage, ne remarquant en eux qu'une vois uniforme, & non distinguée par aucune variété de prononciation.

Mais quoi! Nous entendons que les Chiens ont une certaine voix quand ils poursuivent quelcun, une autre quand ils hurlent, une autre quand on les bat, & encore une autre quand ils caressent. Enfin pour finir, si l'on veut considérer ici les choses atentivement, on trouvera qu'il y a une grande diversité de voix, non seulement dans cet Animal, mais encore dans plusieurs autres, selon la diversité des circonstances. Voilà les raisons qui peuvent faire conclure que les Animaux, que l'on dit être privez de Raison, ne sont pas privez de toute Faculté d'énoncer leurs pensées & leurs perceptions. Si donc les Animaus ont les Sens aussi parfaits, que les Homes: s'ils ont une Raison & un discours intérieur, come les Homes: & s'ils ont outre cela par surcroit une sorte de Faculté de s'énoncer, & d'exprimer leurs perceptions au dehors: on poura autant les en croire que nous, à l'égard de choses qui dépendent de la pensée ou de la perception passive des objets.

Ce que j'ai fait voir à l'égard du Chien, je

je pourois de même le démontrer à l'égard des autres Animaux. Car qui peut nier, que les Oiseaux n'ayent beaucoup d'adresse, & qu'ils n'ayent une espéce d'énonciation; conaissant les choses présentes & les choses à venir, & prédisant ces derniére; à ceux qui peuvent entendre le langage des Oiseaux; ce qu'ils font en plusieurs maniéres, mais surtout par leur voix. Cependant, pour le répéter encore, je n'ai usé de cette comparaison des Animaux avec les Homes que par une surabondance superflue, pour ainsi dire; puisque j'avois assez fait voir auparavant, ce me semble, que nous ne pouvons pas préférer nos pensées ou nos perceptions, à celles des autres Animaux, que l'on dit être privez de Raison. Or si ces Animaux ne sont pas moins dignes d'être crus que nous, dans le discernement des perceptions: & si ces perceptions sont diférentes, selon la variété qui se trouve entre les Animaux; je pourai bien dire qu'un objet me paraît d'une certaine maniére: mais s'il s'agit de déterminer quel il est en lui même; je serai obligé de suspendre mon jugement là dessus.

Du second moyen de l'Epoque.

J'ai dit que le second moyen de l'*Epoque* se prend de la diversité des Homes. Car quand nous acorderions qu'il faut plutot s'en tenir au jugement des Homes, qu'à celui des Animaux destituez de Raison, come étant le plus certain ; nous trouverons toujours que la seule diférence qui est entre les Homes, donera lieu à l'*Epoque*. Nous somes composez de deux choses, d'un corps & d'une ame : mais à l'égard de ces deux choses, nous somes diférens les uns des autres. Du côté du corps, nous somes diférens par la figure ou la conformation, & par le tempérament : par la figure ; car le corps d'un Scite est tout autrement fait que celui d'un Indien. Or la diférence des humeurs, qui prédominent, est cause de cette diversité, à ce que l'on prétend. Ainsi, come de certaines humeurs prévalent dans les uns, & d'autres dans les autres : cela produit aussi des diversitez dans les perceptions des uns & des autres ; come nous l'avons dit, en expliquant le premier moyen de l'*Epoque* : & cela fait qu'il y a une grande diférence entr'eux, soit dans l'inclination, soit dans l'aversion qu'ils ont pour certaines

choses

choses extérieures. En effet les Indiens se plaisent à de certaines choses, & ceux de notre Pays à d'autres. Or de ce qu'ils se plaisent à diverses choses, il est évident qu'ils reçoivent des objets, des idées ou des perceptions toutes diférentes.

Nous somes encore diférens les uns des autres par nos tempéramens particuliers; quelques uns digérant plus facilement de la chair de Bœuf que des petits Poissons; & quelques uns étant tourmentez d'un dégorgement de bile, dès qu'ils ont bu du vin de Lesbos. On dit qu'il y avoit une vieille Femme d'Aténes, qui buvoit trente drachmes (c'est-à-dire, 3. onces & trois quarts d'once) de cigue, sans en soufrir aucun mal. Et le fameux Lisis (a) avaloit quatre drachmes d'opium (c'est une demie once) sans en être incomodé. Et Démofon (qui avoit soin de la table d'Alexandre) avoit froid au soleil ou dans le bain chaud, & avoit chaud à l'ombre. Aténagoras Argien ne sentoit aucune douleur de la picure des Scorpions & des Araignées. Les Peuples, que l'on apelle Psylles, ne soufrent aucun mal dangereux de la morsure des Ser-

[a] Il y a lieu de croire que ce Lisis étoit un Filosofe Pitagoricien. Monf. Bayle en parle dans ses lettres pag. 11. Voyez Moréri.

Serpens & des Aspics. Et les Tentirites, Peuples d'Egipte, ne sont jamais blessez ni ataquez par les Crocodiles, quoiqu'ils en soyent environez, pour ainsi dire, de tous côtez. Les Etiopiens, qui demeurent à l'oposite de Meroé le long du fleuve Hidaspe, mangent des Scorpions & des Serpens, & d'autres sortes d'Animaux semblables, sans danger. Il y avoit un certain Home nomé Rufin, à Calcide, sur qui l'ellébore ne fesoit aucun effet; cet Home là après en avoir bu, ni ne vomissoit, ni ne se sentoit purgé en aucune maniére. S'il arivoit à Crisermus Erofillus de manger du poivre, il étoit en danger de soufrir de grands maux de cœur. Et un certain Chirurgien, nomé Soterichus, dès qu'il sentoit la fumée d'un Poisson que l'on apelle Silurus, se sentoit aussitot ataqué d'un épanchement de bile. Un Home d'Argos, nomé Andron, étoit si peu sujet à la soif, qu'il parcouroit les pays arides de la Libie, sans avoir besoin de boire. L'Empereur Tibére voyoit dans les ténébres. Aristote fait mention d'un certain Home de Tassos, qui croyoit toujours voir devant lui la figure d'un Home.

Maintenant si la diversité des Homes, eu égard au corps, est si grande, come nous venons de le faire voir, en nous contentant

de

de raporter quelques unes des choses que l'on trouve en grand nombre chez les Dogmatiques; il faut que les Homes soyent de même diférens entr'eux par raport à leur esprit. Car le corps est une image de l'ame, come l'enseigne l'Art de la Fisionomie. Mais une preuve de la diférence presque infinie, qui se trouve entre les esprits des Homes, c'est la contrariéte des sentimens des Dogmatiques en toutes choses, & surtout dans la question des choses que l'on doit éviter ou rechercher.

C'est ce que quelques Poétes ont bien exprimé. Pindare, par exemple, dans ces paroles: L'un se fait un honeur de paraitre monté sur un Cheval vif & promt à la course: celui là vit, sans rien faire, dans le sein de son épouze: un autre aime la mer & les voyages. Un autre Poéte parle ainsi: Tous ne sont pas sensibles aux mêmes plaisirs. Et les Tragédies sont pleines de ces pensées: voici come l'une de ces Tragédies s'exprime: Si tous les Homes estimoient les mêmes choses, come belles & convenables, il n'y auroit plus de disputes entr'eux. Et une autre dit ces paroles: Coment se peut-il faire, qu'une même chose plaise aux uns, & soit en horreur aux autres?

Or come le desir & la fuite consistent dans le plaisir & l'aversion, & que le plaisir & l'a-

l'aversion dépendent des Sens & des perceptions, ou des idées de l'entendement; puisque les uns recherchent & que les autres fuyent de mêmes choses: il est aisé d'en conclure qu'ils ne sont pas tous afectez de même par les mêmes objets; car autrement ils desireroient ou fuiroient tous également les mêmes choses. Que si ces choses là afectent diféremmment les Homes, selon la diversité qui se trouve entr'eux, il faut encore conclure de là que l'on doit s'arêter à l'*Epoque*, & s'empêcher de doner son assentiment sur quoi que ce soit; chacun pouvant dire, eu égard à sa diférence particuliére, de quelle maniére un objet lui parait être, mais persone ne pouvant décider, quelle est la vertu ou la qualité véritable & naturelle de cet objet.

Car enfin ou nous croirons tous les Homes, ou nous en croirons seulement quelques-uns. Si nous voulons les croire tous, nous entreprendrons une chose impossible, & nous admettrons des contradictions: que si nous en croyons seulement quelques uns, qu'on nous dise qui sont ceux que nous devons croire préférablement aux autres. Un Platonicien nous dira qu'il faut s'en raporter à Platon, & un Epicurien, à Epicure; & ainsi de suite: mais justement cette contrariété confuse qui sera entr' eux, nous persuadera

ſuadera que nous devons nous en tenir à l'*Epoque*.

Ceux qui diſent, qu'il faut acorder ſon aſſentiment au plus grand nombre, raiſonent en enfans. Car perſone ne peut parcourir les ſentimens de tous les Homes, & diſcerner ce qui plait à la plupart d'entr'eux : n'étant pas impoſſible que chez des Nations, qui nous ſont inconues, certaines choſes qui ſont rares parmi nous, leur ſoyent fort comunes ; & que d'autres choſes qui arivent à la plupart de nous, ſoyent rares là : que, par exemple, pluſieurs de ces Gens là ne ſoufrent aucune douleur de la morſure des Araignées, & qu'il n'y en ait que peu qui en ſoufrent ; ce qu'il faudra dire de même des autres ſortes de tempéramens particuliers. Ainſi il faudra donc encore, eu égard à la diverſité qui ſe trouve entre les Homes, nous arêter à l'*Epoque*, & retenir notre aſſentiment.

Du troiſiéme moyen de l'Epoque.

Les Dogmatiques, ſéduits par leur amour propre, prétendent qu'on doit les préférer aux autres Homes, quand il s'agit de juger des choſes. C'eſt là une demande abſurde, s'il y en eut jamais. Car enfin ils ſont parties intéreſſées dans cette diſpute ; & quand ils ſe jugent eux mêmes dignes de décider,

préfé-

préférablement aux autres, & qu'en consé-
quence de cela, ils veulent juger définitive-
ment de la vérité interne des Fénoménes; par
cela qu'ils s'atribuent ce jugement, ils se con-
duisent à l'égard de ces aparences dont il s'agit
de juger, come si elles étoient jugées, avant
même qu'ils ayent comencé à en juger.

Mais suposons maintenant qu'il n'y ait
qu'un seul Home, tel que pouroit être le
Sage idéal ou imaginaire des Stoïciens. Je dis
que le troisiéme moyen de l'*Epoque* nous o-
bligera encore à suspendre notre jugement.

Ce troisiéme moyen est pris de la diversi-
té des Sens qui est tout évidente. Les ta-
bleaux de platte peinture, par exemple, sem-
blent aux yeux avoir quelques parties sor-
tantes & relevées, & d'autres enfoncées;
mais au toucher, cela ne parait pas de même.
Le miel parait agréable à la langue pour quel-
ques uns, mais il leur est dèsagréable à voir:
ainsi on ne peut pas dire si par lui même il
est agréable ou dèsagréable. Il faut dire la
même chose du parfum liquide; il est agréa-
ble à l'odorat, & dèsagréable au gout. Tel
est encore l'euforbe, qui incomode les
yeux, mais non pas le reste du corps: ce qui
fait que nous ne pouvons pas dire, s'il est pu-
rement & simplement mauvais aux corps,
ou s'il ne l'est pas. L'eau de pluye est bone
pour les yeux, mais elle enroue & elle inco-
mode

mode la trachée artére, & le poumon; come fait aussi l'huile, quoiqu'elle adoucisse la peau. Outre cela la Torpille de mer, apliquée aux extrêmitez du corps, engourdit; & si on l'aplique sur quelque autre partie, elle ne fait point de mal. C'est pourquoi nous ne pouvons pas dire quelle est la nature de ces choses là, mais seulement quelles elles paraissent à nos Sens. Nous pourions raporter encore ici plusieurs choses; mais pour ne pas nous y arêter plus longtems que ne le demande le dessein de cet ouvrage, nous dirons seulement que toutes les choses sensibles tombent sous nos Sens en diverses maniéres, & causent en nous de diférentes perceptions. Telle est, par exemple, une pome qui nous parait polie, de bone odeur, douce, & d'une certaine couleur: mais nous ne somes pas certains, si elle a ces seules qualitez, ou si plutot elle n'en a qu'une; & si elle ne parait avoir toutes ces qualitez diférentes, qu'acause que les organes de nos Sens se trouvent constituez de diférentes maniéres; ou enfin si elle n'a pas plus de qualitez que celles qui nous paraissent, quelques unes de ces qualitez ne pouvant pas tomber sous nos Sens.

On pouroit dire que cette pome n'a peut-être qu'une seule qualité, si l'on fait atention à ce que nous avons dit d'une seule & même nouriture qui se digére, & qui se dis-

distribue dans toutes les parties de nos corps; & si l'on pense à ce que nous avons dit de l'eau qui se partage dans les arbres, & du soufle des trompétes, des flutes, & d'autres instrumens semblables. Il pouroit ariver de même que la pome n'eût qu'une seule qualité, & que néanmoins nous y en remarquassions plusieurs, acause de la diversité des organes des Sens, qui nous la font apercevoir.

On pouroit dire aussi que la pome a peut-être plus de qualitez qu'il ne nous parait; & voici coment. Imaginons nous qu'un Home n'a depuis sa naissance que le toucher, l'odorat, & le gout, & qu'il est privé de l'ouye & de la vue. Cet Home là croira qu'il n'y a rien qui puisse être aperçu par la vue & par l'ouye, & qu'il n'y a que les trois sortes de qualitez qu'il aperçoit par ses trois Sens. Il peut donc ariver que come nous n'avons que cinq Sens, nous n'apercevons de plusieurs qualitez qui sont réellement dans la pome, que celles que nos Sens nous permettent d'y apercevoir; & que plusieurs autres qualitez de cette pome pouroient tomber sous d'autres organes des Sens, que nous n'avons pas : ce qui est cause que nous n'apercevons pas ces choses, qui seroient sensibles par le moyen de ces organes.

Mais

Mais la Nature (dira quelcun) a proportioné les Sens aux choses sensibles. De quelle Nature entend-on parler, lorsque les Dogmatiques disputent encore avec force sur ce que c'est que la Nature, sans avoir pu liquider cette afaire jusqu' aprésent ? Si quelcun veut décider cette question, *ce que c'est que la Nature*, & que ce quelcun soit un ignorant ; les Dogmatiques eux mêmes le croiront indigne de toute croyance ; &, s'il est Filosofe, il sera une des parties discordantes, & bien loin d'être juge, il faudra examiner son opinion & en juger.

Disons donc que s'il n'y a point d'absurdité à dire que les qualitez diférentes que nous croyons apercevoir dans une pome, y sont effectivement, & plusieurs autres encore avec celles là ; ou bien à dire au contraire, que ces qualitez mêmes, qui tombent sous nos Sens n'existent point au dehors ; nous ne saurons pas certainement quelle est cette pome, & nous raisonerons de la même maniére à l'égard de toutes les choses sensibles. Or si les objets extérieurs sont incompréhensibles aux Sens, l'entendement ne poura pas non plus les comprendre : & par cette raison encore nous conclurons, que nous devons nous arêter à l'*Epoque*, & suspendre notre jugement à l'égard des objets extérieurs.

Du quatriéme moyen de l'Epoque.

Pour nous convaincre toujours plus que nous devons nous arêter à l'*Epoque*, soit en parcourant un chacun de nos Sens, soit en fesant abstraction de leur diversité, nous nous servons d'un quatriéme moyen d'*Epoque* que nous déduisons des circonstances ; par lequel terme nous entendons les habitudes, les dispositions, & les conditions diférentes. Ce moyen consiste à considérer quelles sont les sensations & les perceptions d'une persone, conformes ou non conformes à sa nature, dans la veille ou dans le someil, dans de diférens âges de la vie, dans le mouvement ou dans le repos, dans la haine ou dans l'amour, quand elle a faim ou quand elle est rassasiée, quand elle est yvre ou quand elle n'a pas bu, quand elle a de certaines dispositions ou habitudes, quand elle a de la confiance ou de la crainte, quand elle est dans la tristesse ou dans la joye.

Par exemple, selon que nous nous trouvons dans un état conforme ou non conforme à notre nature, les objets se font sentir à nous de diférentes maniéres. Les Frénétiques, par exemple, & ceux qui se croyent inspirez par quelque Divinité, s'imaginent entendre des Esprits: aulieu que nous, nous ne nous aper-

apercevons de rien. Ces mêmes Entousiastes disent qu'ils sentent souvent une odeur come de stirax ou d'encens ou de quelque autre sorte: pendant que nous ne sentons point ces choses & que nous n'avons aucune perception de plusieurs autres choses qu'ils croyent apercevoir. De l'eau, qui nous parait tiéde, semble être bouillante, quand on la verse sur quelques parties du corps qui sont enflamées. Une étofe qui parait de couleur de sang à ceux qui ont un épanchement de sang dans les yeux, ne nous parait point de même. Et le miel qui nous parait doux, parait amer à ceux qui ont la jaunisse.

Que si l'on nous objecte que le mélange de certaines humeurs, dans ceux qui ne sont point dans leur état naturel, leur font avoir en la présence des objets, des perceptions qui ne sont point conformes à la nature de ces objets; nous répondrons, que ceux qui sont en santé, ayant aussi des mélanges d'humeurs, ces humeurs de même peuvent être cause, que les objets extérieurs, qui sont peut-être de leur nature tels qu'ils paraissent à ceux qui ne sont pas dans leur état naturel, paraissent d'une maniére toute diférente à ceux qui sont en santé. C'est une sotise d'atribuer à ces humeurs là, la puissance de changer les objets & de la refuser à celles-ci. Car, come ceux qui se portent bien, sont dans un état con-

forme à la nature de ceux qui sont en santé, & dans un état contraire à la nature de ceux qui sont malades ; ainsi ceux qui sont malades, sont dans un état contraire à la nature de ceux qui se portent bien, & dans un état conforme à ceux qui sont malades : d'où il suit, qu'on leur doit ajouter foi, eu égard à l'état naturel où ils se trouvent.

Le someil & la veille diversifient encore nos perceptions ou nos imaginations. Nous n'avons point les mêmes visions ou conceptions en songe come en veillant, ni en veillant come en songe. Ainsi on ne peut pas dire que ces objets, que nous apercevons en songe ou en veillant, existent simplement & absolument, mais seulement par raport au songe ou à la veille. Il y a donc quelque aparence, que nous voyons en songe des choses, qui n'existent point, quand nous veillons ; quoique d'ailleurs & absolument parlant, on ne puisse pas dire qu'elles ne soyent pas existantes, puisqu'elles existent en songe. Tout come on dit que les choses qui nous paraissent exister, quand nous veillons, existent réellement, quoiqu'elles n'existent pas en songe.

Les diférens âges de la vie diversifient encore beaucoup les perceptions des Sens, & les idées. Un air qui parait froid à des Vieillards, parait dous & tempéré à ceux qui sont dans la fleur de l'âge : & une même couleur,

leur, qui parait pâle & délavée à des vieilles persones, parait plus foncée & plus vive à ceux qui sont plus jeunes. Il faut dire la même chose d'une même voix, qui parait sourde ou basse aux uns, & sonore ou haute aux autres. Les diférens âges causent des desirs & des aversions diférentes dans les persones. Les Enfans aiment les bales de jeu de paume, & les toupies ; mais les Homes faits, aiment mieux d'autres choses ; & les Vieillards encore d'autres. Toutes ces choses font voir, que les objets font naitre des idées & des perceptions toutes diférentes, suivant les diférens âges.

Le mouvement & le repos nous font paraitre les choses sous des idées diférentes. Les objets, qui nous paraissent sans mouvement, lorsque nous somes en repos en terre ferme, nous paraissent marcher & se mouvoir, si nous passons par devant dans un bateau.

L'amour & la haine diversifient encore les idées. Les uns ont une souveraine aversion pour la chair de cochon, & d'autres en mangent avec plaisir. Une belle persone paraitra quelquefois laide, si elle devient odieuse, sans qu'on puisse dire qu'elle ait perdu rien de sa beauté. Lisez ces paroles que Ménandre met dans la bouche d'un de ses personages : O que le visage de cet Home, auparavant si beau, est changé depuis qu'il s'est

rendu odieux par sa mauvaise conduite! Il est laid come une bête; tant il est vrai de dire, que d'être honêtes gens, cela contribue à nous rendre beaus. Et nous voyons plusieurs Homes qui s'imaginent que leurs maitresses sont les plus belles du monde, quoiqu'elles ne soyent rien moins que belles. Si l'on a faim, on juge tout autrement des choses, que si l'on est rassasié: ceux qui sont afamez, trouveront agréable une nouriture, qui paraitra désagréable à ceux qui sont rassasiez. A être ivre, ou n'avoir point bu, cela varie les idées: un Home à jeun détestera, come des infamies, des choses dont il n'aura point de honte, s'il est ivre.

Les dispositions précédentes contribuent à diversifier nos perceptions. Un même vin paraitra aigre à ceux qui ont mangé un peu auparavant des dattes ou des figues séches; & paraitra agréable à ceux qui auront mangé du poivre ou des noix. L'apartement tiéde d'un bain échaufe ceux qui y entrent de dehors, & refroidit ceux qui y entrent au sortir de l'apartement chaud du bain.

La confiance & la crainte donent des idées diférentes des choses. Ce qui paraitra effrayant & formidable à un Home craintif, ne le paraitra pas à un Home hardi.

Il faut dire la même chose de la tristesse & de la joye. Les mêmes choses seront inquié-

quiétantes & fâcheuses à des Persones saisies de tristesse ; & seront réjouissantes à ceux qui sont dans la joye.

Puis donc qu'il y a une si grande diférence & une si grande contrariété dans les dispositions & dans les circonstances, où l'on se trouve, & que les Homes sont tantot dans un certain état & tantot dans un autre ; on poura peut-être dire assez facilement coment un objet est aperçu d'un chacun : mais il ne sera pas également facile de prononcer, quel peut être réellement cet objet.

Il est impossible d'établir aucun jugement certain, dans une si grande contrariété de circonstances ; soit que celui qui voudra juger des choses, soit dans quelcune de ces dispositions que nous avons dites ; soit qu'il ne soit dans aucune absolument. Mais dire qu'il ne soit dans aucune de ces circonstances ; dire qu'il ne soit ni bien portant ni malade, ni en mouvement ni en repos, ni dans aucun âge de la vie, & qu'en un mot il n'ait aucune des autres afections ou dispositions ; c'est une absurdité. Que s'il suit quelque disposition où il se rencontre, pour juger des choses qui lui paraissent d'une telle maniére ; il est lui même une partie discordante, & il est du nombre des choses dont on dispute. Outre cela il ne peut pas être un juge irréprochable à l'égard des objets extérieurs, perverti ou

corompu qu'il est par ses afections ou par ses dispositions. Car celui qui veille ne peut pas comparer les perceptions de ceux qui dorment avec celles de ceux qui veillent : & un Home qui se porte bien, ne peut pas comparer les perceptions des malades & de ceux qui sont en santé. La raison de cela est que nous donons plutot notre assentiment aux choses, qui sont présentes & qui nous touchent actuellement, qu'à celles qui ne sont pas présentes : ce qui nous rend incapables de juger des choses sans prévention.

Voici encore coment nous prouverons, qu'il n'est pas possible de discerner la vérité, parmi tant d'aparences contraires. Suposons qu'un Home préfére une idée à une autre idée, ou une aparence à une autre aparence, ou une certaine disposition à une autre ; ou il le fera sans discernement & sans démonstration, ou il le fera avec discernement & avec démonstration. Sans discernement & sans démonstration, cela ne se peut ; on ne le croira pas : avec discernement & démonstration, cela ne se peut pas non plus. Car s'il veut juger des aparences avec discernement, il faudra qu'il en juge par un certain *Criterium*, par une certaine régle de vérité, & de fausseté. Mais à l'égard de ce *Criterium*, il faudra qu'il dise ou qu'il est faus, ou qu'il est vrai : s'il est faus, il ne servira

à rien ;

à rien; & s'il dit qu'il est vrai, ou il le dira sans démonstration, ou il le dira avec démonstration. S'il le dit sans démonstration, il ne méritera pas qu'on le croye: que s'il le dit avec démonstration, il faudra nécessairement que cette démonstration soit véritable; autrement elle ne méritera aucune croyance. Il faudra donc qu'il dise que la demonstration, qui sert de confirmation à son *Criterium*, est vraye. Mais a-t-il jugé cela avec discernement, ou sans discernement? S'il l'a jugé sans discernement, on ne le croira pas: & s'il la jugé avec discernement, il faudra qu'il dise qu'il s'est servi d'un *Criterium*, d'une régle de vérité dans ce jugement. *Criterium*, dont nous demanderons encore la démonstration, & ensuite le *Criterium* de la démonstration: car la démonstration a toujours besoin d'un *Criterium*, pour la confirmer; & le *Criterium* a besoin d'une démonstration, qui fasse voir qu'il est vrai: tellement que ni la démonstration ne peut pas être vraye, qu'en vertu d'un *Criterium* vrai; & le *Criterium* ne peut être vrai, qu'en vertu d'une démonstration vraye. Ainsi, quand on veut prouver la vérité de la démonstration, par la vérité du *Criterium*, & la vérité du *Criterium* par la vérité de la démonstration; on tombe dans un cercle sofistique, ou dans ce que nous apelons le *Diallele*, qui est une

maniére vicieuse de prouver réciproquement deux choses, également contestées, l'une par l'autre. D'où nous concluons qu'elles restent toutes deux incertaines: Car on ne poura croire ni l'une, ni l'autre, tant que l'une & l'autre étant incertaine, on ne poura néanmoins les prouver que l'une par l'autre.

Si donc ni sans démonstration & sans *Criterium*, ni avec l'un & l'autre, on ne peut pas préférer une aparence à une autre; on ne poura pas par conséquent discerner la vérité, parmi les perceptions qui nous viennent des afections, des dispositions, & des circonstances diférentes. D'où nous concluons, par ce quatriéme moyen, que nous devons suspendre notre jugement, à l'égard de la nature des objets extérieurs.

Du cinquiéme Moyen de l'Epoque.

Le cinquiéme moyen se prend des situations, des distances, & des lieux. Car selon que ces choses sont diférentes, les mêmes choses paraissent diversement. Un même portique, si l'on le regarde par une des extrêmitez de sa longueur, parait aler toujours en diminuant; mais si on le regarde par son milieu, il parait égal par tout. Et un vaisseau vu de loin, parait petit & sans mouvement; & de près il parait grand, & en mou-

mouvement. Et une même tour vue de loin parait ronde, & de près quarée. Voilà pour les distances.

A l'égard des lieux. La lumiére d'une lampe parait obscure au Soleil, & brillante dans les ténébres. Une rame parait rompue dans l'eau & droite dehors. Un œuf est mou dans le corps de l'oiseau, & dur dehors. La pierre de Linx est humide dans le Linx, & dure dans l'air. Le corail est mou dans la mer, & dur dans l'air. Une même voix parait autre dans une trompéte, autre dans des flutes, & autre dans l'air tout simplement.

A l'égard des positions. Une image de platte peinture, vue presque tout à fait de côté, ensorte que l'œil ne soit presque point élevé au dessus du tableau, parait unie: mais si l'œil est plus élevé, si le tableau est assez incliné, ou vis à vis de l'œil, l'image parait avoir des éminences & des enfoncemens. Les cous des pigeons paraissent être de diverses couleurs, selon qu'ils se tournent diféremment.

Or, come toutes les choses qui s'aperçoivent par quelque Sens, sont aperçues depuis quelque distance, dans quelque lieu, & dans quelque position, (toutes choses, qui, chacune à part, causent une grande diférence dans les perceptions ou dans les

idées, come nous l'avons dit ;) nous serons obligez par ces raisons là de nous arêter à l'*Epoque*. Car une Persone, qui voudra préférer quelques unes de ces aparences aux autres, entreprendra l'impossible. La raison de cela est que, s'il prononce simplement & sans démonstration, il ne méritera pas qu'on le croye : que s'il veut se servir d'une démonstration, & qu'il dise que sa démonstration est fausse, il se contredira lui même : que s'il dit qu'elle est vraye, il faudra qu'il aporte une démonstration pour prouver cela : & puis il faudra qu'il done une démonstration de sa démonstration pour prouver qu'elle est vraye, & ainsi à l'infini. Or il est impossible d'aporter un nombre infini de démonstrations ; c'est pourquoi il ne poura jamais préférer une aparence à une autre, (pour dire que l'une soit plus vraye que l'autre) non pas même en se servant de démonstration. Que si on ne peut pas ni avec démonstration, ni sans démonstration, discerner la vérité de ces aparences & de ces perceptions, dont j'ai parlé ; il s'ensuit qu'il faut suspendre son jugement : parceque nous pouvons peut-être bien dire, coment une chose nous parait, par raport à une certaine position, ou à une certaine distance, ou dans un certain lieu ; mais que nous ne pouvons pas prononcer quelle elle est, par raport

à sa

à sa nature, àcause de ce que nous avons dit ci-dessus.

Du siziéme Moyen de l'Epoque.

Le siziéme moyen se prend des mélanges. D'où nous inférons que, come aucun objet ne tombe par lui même seul sous nos Sens, mais toujours avec quelque chose, nous pouvons peut-être dire quel est ce mélange, ou ce composé, tant de l'objet extérieur, que de ce avec quoi il est aperçu; mais que nous ne pouvons pas dire quel est cet objet extérieur par lui seul, c'est-à-dire, pur & sans mélange. Or il est évident, autant que j'en puis juger, que rien de tout ce qui est au dehors de nous, ne tombe sous nos Sens, tout seul & tout pur, mais toujours avec quelque autre chose: d'où il arive qu'il est aperçu & senti diversement par ceux qui le considérent. La couleur de notre visage, par exemple, parait autre quand il fait chaud que quand il fait froid: ainsi nous ne pouvons pas dire quelle elle est purement & simplement, mais seulement quelle elle nous parait avec le chaud ou avec le froid. C'est ainsi qu'une même voix parait autre dans un air subtil, & autre dans un air épais: que les parfums se font sentir plus vivement dans les apartemens chauds

d'un bain, & au Soleil, que dans un air froid; & qu'un même corps est léger dans l'eau, & pesant dans l'air.

Mais laissons là ces mélanges extérieurs. Nos yeus ont en eux mêmes des tuniques & des humeurs: ainsi, come nous ne pouvons pas voir les objets extérieurs sans le mélange de ces choses qui sont dans nos yeux, nous ne pouvons pas non plus les apercevoir purement & exactement, & jamais nous ne les apèrcevons qu'avec quelque mélange. C'est là la raison pour quoi toutes choses paraissent pâles, & d'une couleur morte à ceux qui ont la jaunisse; & d'une couleur de sang à ceux qui ont un épanchement de sang dans les yeus. Il faut raisoner de même à l'égard de la voix. Come elle parait tout autre dans des lieux spacieus & droits, que dans des lieus étroits & pleins de détours, & qu'elle parait autre dans un air trouble & autre dans un air pur; il est vraisemblable que nous n'apercevons pas la voix purement & sans mélange: car les oreilles ont des trous étroits & obliques, & elles sont troubles & remplies d'ordures qui vienent des parties voisines de la tête. Tout de même dans nos narines, & dans l'organe du gout, il y a toujours quelques matiéres avec lesquelles nous apercevons les objets du gout & de l'odorat; desorte que ces perceptions ne sont jamais celles qui nous viennent de l'objet tout pur.

Ainsi

Ainsi, acause de ces mélanges, les Sens ne reçoivent point exactement les qualitez des objets extérieurs, & l'entendement ne peut point non plus apercevoir quels ils sont purement & simplement : parceque les Sens, qui lui servent de guides, se trompent ; outre que peut-être lui même il mêle certaines choses, qui lui sont propres, aux perceptions, qui lui viennent des Sens. Car nous voyons que dans tous les endroits, où les Dogmatiques établissent le siége de l'ame, il y a toujours de certaines humeurs, soit autour du cerveau, soit autour du cœur, soit autour de quelque autre partie que ce soit de l'Animal, où vous voudrez poser le siége de l'ame. Voilà donc encore un moyen par lequel nous voyons que, n'ayant rien à dire de certain sur la nature des objets extérieurs, nous somes obligez de suspendre notre jugement.

Du settiéme Moyen de l'Epoque.

Nous avons dit que le settiéme moyen est pris des quantitez & des constitutions des objets, c'est-à-dire, de leurs compositions. Il est évident que ce moyen nous oblige encore à suspendre nos jugemens touchant la nature des choses. Par exemple, les ráclures de corne de Chévre paraissent blan-

ches,

ches, quand on les considére simplement, & à part; mais dans la substance même de la corne, qu'elles composent elles paraissent noires. De même les pailles d'argent, considérées à part, paraissent noires; mais dans le tout, qu'elles composent dans la masse de l'argent, elles paraissent blanches à nos yeux. Les particules de marbre de Ténare, étant polies, paraissent blanches; mais, dans le bloc, elles paraissent être d'un verd brun. Les grains de sable, séparez les uns des autres, paraissent raboteux; mais, dans le monceau, ils paraissent mous. Si on mange de l'ellébore, réduit en poudre, il étrangle; mais il ne fait pas le même effet, si on le mange en gros morceaux. Si on boit du vin avec modération, il fortifie; si l'on en prend trop, il afoiblit le corps. La nouriture de même produit de diférens effets, & fait que l'on y découvre de diférentes facultez, selon la quantité que l'on en prend. Car si l'on fait des excès de bouche, on se perd le corps, & l'on soufre de grandes coliques bilieuses, ou des épanchemens de bile.

Nous pourons donc bien dire, à l'égard de toutes ces choses, quelle est cette petite particule de corne, & quelle est la corne qui est composée de petites particules: quelles sont les petites particules d'argent, & quel est l'argent qui est composé de ces petites particules: quelle est une petite particule de

marbre

marbre de Ténare, & quel est le marbre qui est composé de ces petites particules. Tout de même dans le sable, dans l'ellébore, dans le vin, dans la nouriture, nous pourons conaitre un certain raport, une certaine relation à quelque chose; mais non pas la nature même des choses: acause de la diférence des Fénoménes, qui vient des compositions. Car on voit en général que les meilleures choses deviennent nuisibles, si l'on en use avec excès, & au delà d'une certaine quantité: & qu'au contraire celles qui sont nuisibles, ne font aucun mal, si on en prend en fort petite quantité. Ce que je dis ici, se confirme par ce qui s'observe dans l'art de la Médecine; suivant lequel, si on fait un mélange exact des remédes simples, il en résulte une composition utile: mais, si on les mêle selon une doze un peu moindre ou un peu plus grande, la composition devient très pernicieuse & souvent même un poison, bien loin d'être utile. Ainsi cette raison des quantitez & des compositions fait que nous n'apercevons que d'une maniére obscure, les qualitez réelles des objets extérieurs: & c'est avec raison que ce moyen nous conduit encore à l'*Epoque*; en nous fesant voir que nous ne pouvons pas prononcer purement & simplement, touchant la nature d'aucun objet extérieur que ce soit.

Du

Du huitiéme Moyen de l'Epoque.

Le huitiéme moyen est pris de la relation, ou du raport à quelque chose ; par lequel moyen nous concluons que toutes choses étant relatives à quelques autres ; nous devons suspendre notre jugement, sur ce qu'elles sont par elles mêmes & de leur nature. Mais il faut savoir qu'ici, come par tout ailleurs, nous prenons le terme *être* pour dire paraitre ; & que nous ne prétendons dire autre chose, si ce n'est que toutes choses paraissent être relatives à quelques autres : *Omnia ad aliquid.*

Une chose peut être dite relative à deux égards : premiérement à l'égard de celui qui juge ; car un objet extérieur, & ce dont on juge, est vu, & parait tel ou tel relativement à quelque Etre qui en juge. En second lieu une chose est relative à tout ce qui acompagne la perception ou la considération de cette chose : c'est ainsi que le côté droit est relatif au gauche ; (on ne peut pas penser à l'un sans penser à l'autre.)

Nous avons déja vu ci-dessus, que toutes choses sont relatives à quelques autres, savoir à celui qui en juge, parceque toutes choses paraissent telles ou telles, ou à cet Animal, ou à cet Home, ou à ce Sens, & cela, suivant une certaine afection ou dispo-

sition

sition de la chose jugeante. Nous avons vu encore, qu'elles sont relatives aux choses que l'on considére en même tems qu'elles; parceque chaque chose parait avec un certain mélange, ou d'une certaine maniére, ou dans cette composition, ou sous cette quantité, ou avec cette position.

Mais on peut prouver encore d'une maniére plus propre & particuliére, que toutes choses sont relatives à quelques autres. Car je demanderai: les choses que l'on conçoit diféremment des autres, & d'une maniére absolue, sont-elles diférentes ou non de celles qui ont quelque relation? Si elles n'en sont pas diférentes, elles sont donc aussi relatives: & si elles en sont diférentes, come tout ce qui est diférent, est relatif à ce dont on dit qu'il difére, il faudra dire que les choses que l'on conçoit diféremment des autres & absolument, sont aussi relatives.

Voici une autre preuve. De toutes les choses, ou de tous les Etres dont on a l'idée, les unes sont des genres suprêmes, selon les Dogmatiques, & les autres sont des espéces derniéres: mais, quoique les gens & les espéces soyent des choses toutes diférentes, elles sont néanmoins toutes relatives.

Outre cela. De toutes les choses, qui existent,

existent, les unes sont aparentes, & les autres obscures, à ce que disent les mêmes Dogmatiques, qui ajoutent, que les choses aparentes sont significatives des choses obscures, & que les obscures sont signifiées par les aparentes: car ils disent que les aparences évidentes servent à faire conaitre les choses obscures. Or tant ce qui signifie, que ce qui est signifié, est relatif. Donc toutes choses sont relatives.

De plus. De toutes les choses, qui existent, les unes sont semblables, les autres dissemblables; les unes égales, les autres inégales. Or toutes ces choses là marquent des relations. Donc toutes choses sont relatives.

Mais celui là même, qui dit que toutes choses ne sont pas relatives, confirme que toutes choses sont relatives. Car en cela qu'il nous contredit, il fait voir que cette proposition, *toutes choses sont relatives*, est relative à nous qui la soutenons, & qu'elle n'est pas une chose absolue & généralement reçue.

Concluons donc, & disons, que, come nous avons fait voir que toutes choses ont quelque relation à quelques autres; il est évident que nous ne pouvons pas dire, ce qu'est une chose purement & de sa nature: mais seulement quelle elle parait, par raport à quelque chose; ce qui nous oblige à suspendre notre jugement sur la nature des choses.

Du

Du neuviéme Moyen de l'Epoque.

Voici come nous raisonons à l'égard du neuviéme moyen, qui est pris des choses qui paraissent fréquemment ou rarement. Le Soleil, disons-nous, est sans doute quelque chose de bien plus surprenant à voir qu'une Comète; mais, parceque nous le voyons souvent, & que nous voyons rarement une Comète, cette étoile nous épouvante tellement, que nous nous imaginons que les Dieux nous veulent présager par là quelque grand événement; pendant que le Soleil ne fait point cet effet sur nous. Mais imaginons nous, que le Soleil parût rarement, ou qu'il se couchat rarement, & qu'après avoir éclairé tout le monde, il le laissat ensuite pour longtems dans les ténébres; nous trouverions là dedans de grands sujets d'étonement. Un tremblement de terre effraye autrement ceux, qui l'aperçoivent pour la premiére fois; que ceux qui y sont acoutumez. Quelle n'est pas la surprise de ceux, qui voyent la mer pour la premiére fois? Une beauté humaine, vûe pour la premiére fois & subitement, nous émeut plus qu'une autre, que nous avons coutume de voir. On estime les choses rares: mais celles, qui nous sont familiéres, & qui viennent

nent par tout, ſont vues avec indiférence. Imaginons nous, par exemple, que l'eau fût une choſe rare à trouver: ne nous ſeroit-elle pas alors beaucoup plus précieuſe que tout ce que nous eſtimons? Et, ſi on trouvoit beaucoup d'or par tout confuſément par terre, come des pierres; pouvons nous croire qu'on l'eſtimat autant que l'on fait, & qu'on le renfermat ou qu'on le gardat auſſi ſoigneuſement?

Puis donc que des mêmes choſes paraiſſent quelquefois précieuſes & dignes d'admiration, & quelquefois toutes diférentes, acauſe de leur abondance ou de leur rareté; de là nous concluons que nous pourons peut-être dire, coment une choſe nous parait, ſelon qu'elle arive fréquemment ou rarement: mais que nous ne pourons point dire nument & purement quel peut être un objet extérieur. Ainſi encore, acauſe de ce moyen, nous nous abſtenons de juger.

Du diziéme Moyen de l'Epoque.

Le diziéme moyen apartient principalement aux choſes morales, come étant pris des inſtituts, des coutumes, des loix, des perſuaſions fabuleuſes, & des opinions Dogmatiques.

Un Inſtitut, eſt le choix que l'on fait d'un

d'un certain genre de vie, ou de quelque sorte de conduite pratique, que l'on prend d'une seule persone, ou de plusieurs, come, par exemple, de Diogéne ou des Lacédémoniens.

Une Loi est une convention écrite par les Gouverneurs de l'Etat; laquelle convention emporte avec elle une punition contre celui qui la transgresse.

La Coutume, est l'aprobation d'une chose, fondée sur le consentement & la pratique comune de plusieurs, dont la transgression n'est point punie, come celle de la Loi. Par exemple, c'est une Loi de ne point cometre adultére; mais c'est une Coutume parmi nous, de ne pas conaitre sa femme en public, devant le monde.

Une Persuasion fabuleuse, est l'aprobation que l'on done à des choses feintes, & qui n'ont jamais été; telles que sont entr'autres choses, les fables que l'on raconte de Saturne. Car ces choses là sont reçues come vrayes parmi le peuple.

Une Opinion Dogmatique, est l'aprobation que l'on done à quelque chose, qui parait être apuyée sur le raisonement, ou sur une démonstration. Come, par exemple, que les premiers élémens de toutes choses sont des atômes indivisibles, ou des Homoéoméries, c'est-à-dire, des parties similaires, qui se dis-

tri-

tribuent diféremment pour composer les diférens corps; ou bien qu'ils sont de très petits corps, ou quelques autres choses.

Or nous oposons chacun de ces genres là, ou avec lui même, ou avec chacun des autres. Par exemple, nous oposons une coutume à une coutume, en cette maniére. Quelques Peuples d'Etiopie, disons-nous, impriment des marques sur les corps de leurs enfans; & non pas nous. Les Perses croyent qu'il est bien séant de porter un habit bigaré de diverses couleurs, & long jusqu'aux talons; & nous, nous croyons que cela est indécent. Les Indiens caressent leurs femmes à la vue de tout le monde; mais plusieurs autres Peuples trouvent cela honteux.

Nous oposons loi à loi ainsi. Chez les Romains, celui qui renonce aux biens de son pére, ne paye point les dettes de son pére; & chez les Rhodiens il est obligé de les payer. Et dans la Chersonése Taurique en Scitie, c'étoit une loi d'immoler les Etrangers à Diane; mais chez nous il est défendu de tuer un Home dans un temple.

Nous oposons institut à institut, lorsque nous oposons la maniére de vivre de Diogéne à celle d'Aristippe, ou l'institut des Lacédémoniens à celui des Italiens.

Nous oposons une persuasion fabuleuse à une autre, come, lorsque nous disons que quel-

quelquefois Jupiter est apelé dans les fables le pére des Homes & des Dieux; & que quelquefois l'Océan est apelé l'origine des Dieux, & Tétis leur mére, selon l'expression de Junon dans Homére, Iliad. XIV. v. 201.

Nous oposons les opinions Dogmatiques les unes aux autres; lorsque nous disons que les uns définissent qu'il n'y a qu'un élément, & les autres qu'il y en a une infinité: que les uns croyent que l'ame est mortelle, & d'autres qu'elle est immortelle: que les uns assurent que la providence des Dieux dirige les événemens, & que d'autres n'admettent point de providence.

Nous oposons la coutume aux autres chefs dont nous avons parlé, come, par exemple, à la loi; lorsque nous disons que c'est une coutume chez les Perses d'aimer impudiquement des garçons, & que cet usage est défendu par la loi chez les Romains: que chez nous l'adultére est défendu, mais qu'il est autorisé par la coutume chez les Massagétes, come une chose indiférente, selon le raport d'Eudoxe de Cnide dans son premier livre de la description de la terre: que chez nous c'est une chose défendue de coucher avec sa mére, mais que cette sorte de mariage est permise par la coutume chez les Perses: que les Egiptiens se marient avec leurs sœurs, ce qui est défendu par la loi chez nous.

Nous oposons la coutume à l'institut ; quand nous disons qu'il n'y a presque personne qui ne se retire à part, pour caresser sa femme, & que Cratés au contraire avoit comerce avec sa femme Hipparchie en public ; & que Diogéne étant tout nud & sans robe sous son manteau, aloit ainsi devant le monde, tirant un bras & une épaule nuds dehors ; aulieu que nous, nous suivons l'usage ordinaire de se vêtir.

Nous oposons encore la coutume à quelque persuasion fabuleuse ; come, par exemple, à ce que les fables disent de Saturne, qu'il dévoroit ses enfans ; aulieu que nous avons acoutumé d'avoir soin des notres. C'est encore notre coutume de révérer les Dieux, come étant bons, & incapables de soufrir aucuns maux ; mais les Poétes nous représentent les Dieux, come étant blessés quelquefois, & come étant jaloux les uns contre les autres.

Nous oposons la coutume à une opinion Dogmatique ; par exemple, la coutume que nous avons de demander des graces aux Dieux, à ce que dit Epicure que les Dieux ne prennent aucun soin de nous. Aristippe croyoit que c'étoit une chose indiférente à une Home de s'habiller en femme ; & nos coutumes nous font regarder cela come une chose honteuse.

Nous

Nous oposons un institut à une loi en cette maniére; c'est une loi chez nous qu'il n'est pas permis de fraper un home libre & noble, issu de parens honêtes; mais les Pancratiastes ou les Atlétes se battent les uns les autres par le droit de leur institut & de leur profession. De même quoique l'homicide soit défendu, les Gladiateurs néanmoins se tuent les uns les autres, par le privilége de leur institut.

Nous oposons une persuasion fabuleuse à un institut; lorsque nous disons que, si l'on en croit les fables, Hercule chez la Reine Omfale filoit la laine &, qu'il s'assujétissoit à des complaisances serviles, (Homére Odyss. X. 423.) & fesoit des choses, qui ne convenoient qu'à un home tout à fait efféminé; & que cependant le genre de vie qu'il menoit étoit celui d'un Home brave & généreux.

Nous oposons un institut à une opinion Dogmatique; quand nous disons que les Atlétes embrassent un genre de vie très laborieux, par le desir de la gloire, laquelle ils regardent come une bone chose: & qu'au contraire il y a plusieurs Filosofes, qui enseignent que la gloire est une chose vaine, & qui ne mérite aucune estime.

Nous oposons une loi à une persuasion fabuleuse; lorsque nous disons que les Poé-

tes nous représentent les Dieux come
des adultéres, & renversant l'ordre & la bi
séance d'un amour naturel & légitime;
que la loi au contraire nous défend
choses.

Nous oposons une loi à une opinion Do
matique ; lorsque nous remarquons que
selon Crisippe, c'est une action indiféren
de coucher avec sa mére ou avec sa sœ
& que la loi défend cela.

Nous oposons une persuasion fabuleuse
une opinion Dogmatique ; en comparant
que les Poétes disent que Jupiter descend
terre, & vient coucher avec des femmes mo
telles; avec ce que disent des Filosofes, q
cela est impossible. Un Poéte dit que Ju
ter (a) pénétré de douleur acause de la m
prochaine de Sarpedon, fit tomber en t
une pluye de sang. Mais c'est une Doc
ne des Filosofes, que les Dieux sont i
passibles, & ne sont assujétis à aucunes p
sions. Les Filosofes renversent encore
fable des Hippocentaures, en donant l'Hi
pocentaure, come un exemple d'une ch
qui n'existe pas, d'un Etre de Raiso

On auroit pu raporter plusieurs au
exemples de chacune des opositions ci-
sus; mais les précédens sufisent pour ce
co

(a) Homére dit cela dans le livre 16. de l'Ilia

cours abrégé. Nous observerons seulement, que ce moyen nous fesant remarquer une si grande diversité dans les choses, nous ne pouvons jamais dire quelle est la nature intrinséque d'un objet; mais seulement quel il parait, par raport à cet institut, à cette loi, à cette coutume, & à quelcun des chefs que nous avons expliquez. Ainsi ce moyen nous oblige encore à ne rien définir sur la nature des objets extérieurs. Voilà ce que c'est que les dix moyens qui nous conduisent à l'*Epoque*.

Chap. XV. *De cinq autres Moyens de l'Epoque.*

Les nouveaux Sceptiques nous ont laissé encore cinq moyens d'*Epoque*: le premier est pris de la contrariété; le second jéte le Dogmatique dans l'infini; le troisiéme est tiré de la relation; la quatriéme, qu'on peut apeler hipotétique, est pris de quelque suposition; le cinquiéme est le Diallèle, qui fait voir que le Dogmatique prouve souvent deux choses également incertaines l'une par l'autre réciproquement. (C'est le cercle vicieux.)

I. Le premier moyen pris de la contrariété, est celui, par lequel nous trouvons quelque diversité ou contrariété de sentimens,

tenir de juger. C'eſt le premier moyen.

Si on dit qu'elle peut être jugée & décidée, nous demandons coment on poura la décider. Supoſons, par exemple, qu'il s'agit de juger d'une choſe ſenſible, qui s'aperçoit par les Sens, (pour comencer par là notre diſpute.) En jugera-t-on par une choſe ſenſible, ou par une choſe intelligible? Si on en juge par une choſe ſenſible, (come il eſt queſtion ici de choſes ſenſibles) cette choſe ſenſible aura encore beſoin d'une autre choſe pour ſa confirmation; &, ſi cette derniére choſe eſt ſenſible, il faudra la confirmer encore par une autre choſe ſenſible, & ainſi à l'infini. Voilà le ſecond moyen, qui eſt le progrès à l'infini.

Que ſi l'on juge d'une choſe ſenſible par une intelligible; come les choſes intelligibles ſont controverſées auſſi, il faudra de même juger de cette choſe intelligible. Or coment en jugera-t-on? Sera-ce par une choſe intelligible? Mais voilà *le progrès à l'infini*. Sera-ce par une choſe ſenſible? Voilà le *Diallèle*. Car on a pris l'intelligible pour juger du ſenſible; & maintenant on prend le ſenſible pour juger de l'intelligible. C'eſt le cercle vicieux ou le *Diallèle*, par lequel de deux choſes, également conteſtées, on prend la ſeconde pour la preuve

ve de la premiére, & alternativement la premiére pour la preuve de la seconde. C'est là le cinquiéme moyen.

Que si quelcun, qui disputera contre nous, veut se tirer de ces embaras, & que pour cet effet il veuille supofer par concession & sans démonstration, quelque chose qui lui sera utile pour une démonstration suivante; il tombera dans le moyen Hipotétique, en se servant d'une suposition pour sa démonstration; & il n'avancera pas d'un pas. Car, s'il mérite d'être cru dans des choses qu'il supose & qu'il prend par pure concession; nous mériterons aussi qu'on nous croye, lorsque nous suposerons des choses toutes contraires à ses supositions. Ajoutez que si l'on supose une chose vraye, celui qui fait cette suposition, afoiblit ce qu'il supose & le rend suspect; parcequ'il ne le prouve; ni ne l'assure pas, mais qu'il le supose seulement, & le prend par concession: & que, si on supose faux, c'est un fondement ruineus à l'égard de tout ce que l'on établit dessus.

Outre cela, si cette sorte de suposition a quelque efficace pour démontrer une chose; pourquoi celui, qui s'en sert, ne supose-t-il pas plutot la chose même qui est en question, & non pas une autre qui lui serve de moyen pour prouver celle qui est

en question? Que s'il croit qu'il seroit absurde de supofer ce qui est en question, il est tout de même absurde de supofer ce qui est encore plus général & plus étranger à ce qui est en question. Voilà pour le quatriéme moyen.

Enfin il est évident que toutes les choses sensibles, sont relatives à quelque chose: car elles sont relatives à toutes les choses qui sentent. Voilà le troisiéme moyen.

Il est donc clair que quelque chose sensible qu'on nous propose, il nous sera facile de la réduire à ces cinq moyens.

Nous raisonons de même, s'il s'agit de juger d'une chose intelligible. Car, si on nous acorde que la contrariété des opinions à l'égard de cette chose fait qu'on n'en peut pas juger, on nous acordera que nous devons suspendre notre jugement. Voilà le premier moyen. Que si on veut juger de cette question malgré cette discordance, & que l'on veuille juger de l'intelligible par un intelligible, & ainsi de suite; voilà le progrès à l'infini. C'est le second moyen. Que si on veut juger de l'intelligible par le sensible, ce sera le *Diallèle*; car ce sensible qui est lui même en controverse, & qui ne peut pas être décidé par lui même, pour éviter le progrès à l'infini, aura besoin d'être décidé par quelque chose d'intelligible, tout

tout come l'intelligible a besoin d'être décidé par le sensible. Voilà le troisiéme moyen. Que si, pour se délivrer d'embaras, on veut avancer quelque chose par suposition; on se rendra ridicule. Voilà le quatriéme. Enfin l'intelligible est relatif à quelque chose, savoir à la Persone ou à la chose intelligente. Et si cet objet intelligible étoit de sa nature & incontestablement tel que quelques uns disent qu'il est, l'on n'en contesteroit pas. Voilà le troisiéme moyen. Nous avons donc réduit aussi l'objet intelligible à ces cinq moyens. C'est pourquoi nous devons nous abstenir de juger de quelque chose que ce soit que l'on nous puisse proposer.

Voilà les cinq moyens que les Sceptiques modernes nous ont laissez. Ce n'est pas qu'ils ayent voulu pour cela rejeter les dix moyens que nous avons expliquez; mais c'est qu'ils ont voulu en joignant ces cinq derniers aux autres, avoir de quoi réfuter d'une maniére plus diversifiée & plus abondante, la témérité des Dogmatiques.

Chap. XVI. *De deux autres Moyens de l'Epoque.*

CEs mêmes Modernes nous ont encore doné deux autres moyens d'*Epoque* que voici. On ne conçoit pas que l'on

puisse comprendre une chose, que de quelcune de ces deux maniéres ; 1. ou par elle même, 2. ou par quelque autre chose. Ces deux maniéres sont impossibles, disent ces Sceptiques modernes : donc, concluent ils, on doit douter de toutes choses.

Premiérement. Que l'on ne puisse pas comprendre une chose par elle même, cela se prouve par les contrariétez & les disputes qui sont entre les Fisiciens touchant les choses sensibles, & les choses intelligibles. Contrariétez & disputes, dont on ne peut point juger en aucune maniére ; parceque dans cette controverse nous ne pouvons user, pour juger, ni de l'instrument des Sens, ni de l'instrument de la Raison : car l'un & l'autre étant également controversé, quel que soit celui des deux que nous voudrons employer, on n'y ajoutera pas foi.

Secondement. Delà il s'ensuit que l'on ne peut rien comprendre non plus par quelque autre chose, selon la pensée des Sceptiques modernes. Car si ce par lequel on comprend quelque chose, doit toujours être compris par le moyen d'une autre chose, on se jétera dans le Diallèle, ou dans le progrès à l'infini. Que si quelcun veut suposer une chose come comprise par elle même, par laquelle il puisse comprendre une autre chose, il est réfuté par ce que nous venons de dire,

&

& de pouver, savoir qu'on ne peut pas comprendre une chose par elle même : (supóser donc une chose qui puisse être comprise par elle même, c'est supóser une chose qui répugne.) Or nous doutons coment une chose étant répugnante, ou paraissant contradictoire, on la peut comprendre soit par elle même soit par une autre chose : n'y ayant aucun instrument aparent, dont on puisse se servir pour juger de la vérité, ou de la compréhensibilité de cette chose; & tous signes, aussi bien que toute démonstration, étant renversez, come nous le verrons dans la suite. Voilà ce que nous avons jugé à propos de dire pour le présent touchant les moyens de l'*Epoque*.

Chap. XVII. *Quels sont les moyens dont les Sceptiques se servent pour réfuter les Filosofes qui font profession de rendre raison des choses.*

COme nous donons des moyens qui nous servent à suspendre notre jugement, quelques uns de même en donent, suivant lesquels fesant des dificultez en particulier sur les raisons des choses que les Dogmatiques prétendent doner, nous pouvons arêter tout court ces Filosofes, qui font grand cas de leurs raisonemens Dogmatiques.

Enésidéme done donc huit moyens, par lesquels il croit pouvoir réfuter quelque *Etio-*

Etiologie que ce soit, come étant vicieuse. (*a*)

Le premier est lorsque la raison que l'on aporte n'est point du nombre des choses évidentes, & n'est point atestée ou confirmée par aucune chose qui puisse passer pour évidente. (*b*)

Le second est lorsqu'y ayant également lieu d'assigner plusieurs bones raisons d'une cho-

(*a*) Je me sers de ce mot, *Etiologie*, pour abréger. Il signifie dans notre Auteur reddition de raison, & Sextus entend par là une raison ou une cause que l'on done de quelque chose. Par exemple, la raison pour laquelle l'eau monte dans une pompe aspirante; c'est la crainte du vide: voilà une *Etiologie*. Ou bien cette raison est la pesanteur de l'air: voilà une autre *Etiologie*.

(*b*) Par exemple, nous soufrons beaucoup de maux dans cette vie. Si quelcun pour rendre raison de cela avoit recours à la préexistence des ames, & disoit qu'elles sont punies dans cette vie des fautes qu'elles ont comises dans une autre; il doneroit une raison qui n'est évidente à persone, & qui n'est fondée sur aucune chose évidente. L'illustre Mr. Fabricius dans ses notes savantes sur Sextus, aporte ici un autre exemple. C'est celui des Pitagoriciens, qui, pour rendre raison des distances des Planétes, disoient que la proportion harmonique des Corps Célestes étoit la cause de ces distances. Il n'y a aucune aparence de vérité dans cette raison là.

J'avertis ici que les exemples des faux raisonemens, dont Sextus parle dans ce Chapitre seront tous tirez des notes de Mr. Fabricius.

chose, on s'arête plutot à une de ces raisons qu'aux autres. (c)

Le troisiéme est, lorsque des choses se fesant avec un certain (d) ordre, on en done des raisons, qui ne s'étendent pas jusqu'à cet ordre.

Le quatriéme est, lorsque concevant quelques choses aparentes, de la maniére qu'elles sont ou qu'elles se font, on s'imagine que, par comparaison à ces choses là, on comprend aussi coment se font celles qui sont cachées ; quoique celles-ci puissent se faire peut-être de la même maniére, que celles que l'on conait par expérience, & peut-être aussi d'une maniére particuliére & toute diférente. (e)

Le

(c) En voici un exemple. Si quelcun donoit pour raison du débordement du Nil, qui arive chaque année, la fonte des neiges; il n'en doneroit qu'une raison entre plusieurs autres, qui peuvent être aussi bones que celle-là. Car ce débordement peut venir aussi des grosses pluyes, ou des vents, ou du Soleil, come le croit Hérodote, ou de la nature particuliére de ce Fleuve, selon la pensée d'Aristide. *Mr. Fabricius.*

(d) Come si quelcun donoit pour raison des mouvemens des Orbes Célestes, leur pression réciproque, qui ne peut point être une cause d'ordre, ni aider à expliquer ces mouvemens périodiques & réglez. *M. Fabricius.*

(e) Come quand on veut expliquer la vision qu'on ne conait pas, par les Fénoménes de la chambre obscure, ou les éclairs & les tonéres, par les effets de la poudre à canon & de l'or fulminant. *Mr. Fabricius.*

Le cinquiéme, qui est un défaut presque universel à tous les Filosofes, c'est qu'ils veulent rendre raison des choses en employant toujours leurs Elémens, qui sont des choses supposées, & non en suivant des notions comunes & avouées de tout le monde. (f)

Le siziéme consiste en ce que les Filosofes n'adoptent le plus souvent que les causes ou les raisons qui sont conformes à leurs supositions ou à leurs préventions, & passent sous silence celles qui y sont contraires, quoiqu'elles soyent aussi probables. (g)

Le settiéme est, lors que les Filosofes rendent des raisons qui sont contraires, non seulement

(*f*) C'est ainsi qu'Epicure veut tout expliquer par ses Atômes; & Anaxagoras par ses Homoéoméries; Aristote par la matiére & par la forme: qu'ainsi Epicure dit que le monde s'est formé par un concours fortuit des Atômes; qu'Anaxagoras dit qu'il a été mis en ordre par une intelligence, qui a dû ranger les Homoéoméries; & qu' Aristote soutient qu'il est éternel, parceque la matiére, qu'il croyoit éternelle, n'a jamais pu être sans quelque forme. *Mr. Fabricius.*

(*g*) C'étoit ainsi qu'Aristote raisonoit, en disant que les Cométes étoient causées par des exhalaisons terrestres. Ce qui étoit conforme à la prévention, dans laquelle il étoit qu'elles se formoient proche de la terre, & au dessous de la Lune. *Mr. Fabricius.*

lement aux aparences, mais encore à leurs propres supositions. (h)

Le huitiéme est, lorsque la cause d'une certaine aparence étant aussi douteuse que celle de la chose qui est en question, on prouve la pensée que l'on a sur cette question douteuse, par la cause de cette autre aparence. (i)

Enésidéme ajoute qu'il se peut faire que quelques Filosofes se trompent encore dans leurs *Etiologies*, en d'autres maniéres mixtes & dépendantes de plusieurs des précédentes. (k)

Voi-

(h) Come quand Epicure done la déclinaison des Atômes pour la cause de la liberté ; quoique cette déclinaison ne puisse être une telle cause, si elle procéde de la nécessité de la matiére, selon Epicure lui même. *Mr. Fabricius.*

(i) Par exemple. C'est une chose douteuse, tout au moins, de dire que l'eau monte dans une éponge par attraction. Si donc on demande pourquoi les sucs de la terre montent dans les plantes, & que l'on réponde que cela se fait par attraction, come l'eau monte dans une éponge par attraction ; on prouvera une chose douteuse par une autre qui ne l'est pas moins. *Mr. Fabricius.*

(k) Enésidéme veut dire, qu'il peut ariver à quelques Filosofes, qui veulent rendre raison des choses, de tomber en même tems dans deux ou plusieurs de ces huit moyens, & de mal raisoner par conséquent. Come par exemple ; si quelcun dit que la Lune est la cause du flus & du reflus, il tombera

dans

Voilà ce que nous avons emprunté de ce Filosofe. Mais sans avoir recours à ces moyens, les cinq que nous avons raportez, & qui sont des moyens d'*Epoque*, paraissent sufisans pour renverser aussi les raisons des Dogmatiques. Car enfin, ou quelcun aportera une raison reçue par toutes les Sectes des Filosofes, & conforme à la considération de la chose, & aux aparences des Sens; ou bien non. Mais peut-être ne poura-t-il point aporter une pareille raison; parceque toutes les aparences des Sens & toutes les choses obscures sont controversées parmi les Filosofes. Que s'il est d'un sentiment diférent de celui de quelques-uns, on lui demandera la raison de son sentiment: & alors s'il done une chose aparente pour raison d'une chose aparente, ou une chose obscure pour raison d'une chose obscure; il se jétera dans le progrés à l'infini. Et si, en permutant, il prouve réciproquement une *Etiologie* par u-ne

dans le premier moyen: car il n'est pas clair à concevoir, qu'une telle quantité d'eau puisse être poussée si violemment par la pression de la Lune, & que nous ne sentions point cette pression. Mais il tombera encore dans le second moyen, parcequ'il peut y avoir d'autres causes du flus & du reflus, come le soleil, ou quelque Esprit, ou la nature particuliére de la terre, ou de la mer, ou le mouvement de la terre sur son axe. *Mr. Fabricius*

ne autre, & cette autre par la premiére; il tombera dans le Dialléle. Que s'il veut s'arêter quelque part, & qu'il dise que la raison se doit fixer à ce qu'il a dit; il tombera dans le moyen de la Relation, il jugera des choses par raport à lui même, & n'aura point d'égard à ce qu'elles sont de leur nature. Ou bien s'il veut supofer quelque chose, nous nous oposerons à lui, en supofant tout le contraire. On peut donc aussi renverser par ces moyens la témérité des Dogmatiques dans leurs *Etiologies*.

Chap. XVIII. *Des expressions des Sceptiques.*

DAns l'usage que nous fesons de nos moyens d'*Epoque*, nous employons de certains termes & de certaines expressions, qui marquent seulement les dispositions, ou les affections, où se trouve le Filosofe Sceptique; ou, pour ainsi dire, son état passif. Come lorsque nous disons, *pas plus*; ou, *je ne définis rien*; ou, lorsque nous nous servons de quelques autres maniéres de parler. Il est donc à propos maintenant, d'expliquer ces sortes d'expressions: c'est ce que nous alons faire en començant par cette expression, *pas plus*.

Chap. XIX. *De cette expression*, pas plus

NOus disons quelquefois, *pas plus*, come je viens de le dire, & quelquefois nous nous exprimons ainsi, *rien plus*. Nous ne nous servons pas de la premiére de ces deux expressions seulement dans les questions particuliéres, ni de la seconde seulement dans les questions générales; mais nous nous servons indiféremment de ces deux expressions, & nous parlerons ici de toutes les deux, come d'une seule.

Come donc, lorsque nous disons, *διπλῆ*, *double*, c'est la même chose que si nous disions ἐσθὴς διπλῆ, un vêtement double: come encore, lorsque nous disons *πλατεῖαν*, *spacieuse*, c'est tout de même que si nous disions *πλατεῖαν ὁδὸν*, une voye spacieuse, un grand chemin. Ainsi, lorsque nous disons *pas plus*, cela veut dire, *pas plus ceci que cela*.

Il y a aussi des Sceptiques, qui, aulieu de dire, *pas plus ceci que cela*, disent, *pourquoi plutot ceci que cela*: ce qui revient au même sens.

Aureste ces paroles, *pas plus ceci que cela*, (*non magis*) marquent que nous somes afectez de telle maniére qu'acause des poids ou des momens égaux des raisons oposées, nous nous arêtons dans un certain équilibre, ou dans

dans une certaine indétermination, qui nous empêche de pancher plus d'un côté que de l'autre. Nous entendons par momens, ou poids égaux, les raisons qui se trouvent dans des choses, qui nous paraissent également probables; & par choses oposées, celles qui, généralement parlant, ne conviennent pas ensemble; & par suspension ou équilibre nous entendons un état dans lequel nous ne donons notre assentiment, ni d'un côte, ni d'un autre. Aureste, quoique cette expression, *rien plus*, paraisse marquer un jugement, ou une négation; nous ne nous en servons pas dans ce sens, mais indiféremment, & par abusion, ou pour signifier ceci: je ne sais à quoi il faut ou à quoi il ne faut pas doner notre assentiment. Car tout ce que nous nous proposons, c'est d'expliquer ce qui nous parait, & nous prenons indiféremment cette expression, pour expliquer cela. De plus il faut savoir, que nous prenons cette expression, *rienplus*, sans afirmer que cette proposition, que nous entendons par là, soit vraye & indubitable: desorte que nous prétendons seulement marquer par ces termes, ce qui nous parait.

Chap. XX. *De l'Afasie.*

VOici ce que nous avons à dire de l'Afasie. Le mot de Fase se peut prendre

en

en deux maniéres; ou généralement, ou spécialement. Ce mot pris généralement, signifie quelque décision ou quelque proposition définitive, par laquelle on afirme ou on nie quelque chose; come, *Il est jour; Il n'est pas jour*. Mais pris spécialement, il signifie que l'on prononce en posant ou en afirmant seulement, une chose: & suivant cette signification, les propositions négatives ne s'apellent point des *Fases* ou des *Sentences*.

L'*Afasie* est donc une certaine situation de l'ame par laquelle nous nous abstenons de prononcer, ou de ce qu'on apelle *Fase* en général; sous laquelle *Fase* nous comprenons la *Catafase* ou l'*Afirmation*, & l'*Apofase* ou la négation. Tellement que l'*Afasie* est une certaine disposition présente, suivant laquelle nous disons que nous ne prononçons ni pour ni contre quoi que ce soit. Et par là il parait, que quand nous usons de l'*Afasie*, nous ne prétendons pas que les choses soyent telles de leur nature, qu'elles produisent nécessairement l'*Afasie*; mais seulement que, quand nous en usons, nous somes afectez de maniére que nous ne prononçons rien, sur telles ou telles questions.

Il faut encore se souvenir qu'il est bien vrai que nous n'afirmons ni ne nions rien de ce que l'on prétend assurer dogmatiquement sur des choses douteuses: mais à l'égard des cho-

choses qui nous meuvent, qui agissent sur nous come sur des sujets passifs, & qui nous contraignent ainsi de doner notre assentiment, nous cédons & nous acquiesçons.

Chap. XXI. *Ce que nous entendons par ces termes* : peut-être; cela est permis ; cela se peut faire. &c.

QUand nous nous servons de ces termes, *Peut-être que oui, peut-être que non; Cela est permis, Cela n'est pas permis; Cela se peut faire, Cela ne se peut pas faire*: Ces expressions veulent dire selon nous : Peut-être cela est-il, & peut-être aussi cela n'est-il pas; rien n'empêche que cela ne soit, rien n'empêche que cela ne soit pas, (*licet esse, & licet non esse.*) Il se peut faire que cela soit, & il se peut faire ausi que cela ne soit pas. Ainsi c'est pour abréger que nous disons, *non licet*, pour dire, *licet non esse, non fieri potest*, pour, *fieri potest ut non sit*, &, *non fortasse*, pour, *fortasse non est.*

Aureste, nous ne disputons pas ici des termes, come nous l'avons déja dit, nous ne disputons pas si ces expressions ont naturellement les significations que nous leur donons, & nous les prenons indiféremment les unes pour les autres. Cependant il est évident, ce me semble, que ces expressions sont des

mar-

marques d'Afasie, c'est-à-dire, de cette disposition qui nous empêche de prononcer dogmatiquement sur des choses douteuses. Car quand une persone dit, peut-être cela est-il, c'est come si elle disoit en même tems, peut-être cela n'est-il pas; ce qui est une proposition oposée à la premiére: car elle n'assure pas que cela soit. Il faut dire la même chose des autres expressions précédentes.

Chap. XXII. *Du terme* Ἐπέχω. *Je m'abstiens de juger, ou de dire mon sentiment.*

NOus nous *servons de ce verbe*, ἐπέχω, je m'abstiens de dire mon sentiment, pour signifier ceci: Je ne puis dire ce qu'il faut croire ou ne pas croire à l'égard des choses qui me sont proposées. Nous voulons marquer par là que ces choses nous paraissent égales, soit pour mériter que nous les croyions, soit pour ne le pas mériter. Nous n'assurons pas par là qu'elles soyent égales; mais nous voulons seulement dire ce qui nous en semble, lorsqu'elles tombent sous nos Sens. Et l'*Epoque*, c'est-à-dire, la rétention, est ainsi nomée; parceque nous nous abstenons d'afirmer ou de nier une chose, acause des momens égaux qui se trouvent de part & d'autre dans les choses qui sont en question.

Chap.

Chap. XXIII. *de cette expression*, je ne détermine rien (nihil definio.)

VOici ce que nous avons à dire sur cette expression. *Définir* ou *déterminer*, ce n'est pas, selon nous, dire simplement une chose, mais prononcer une chose incertaine avec assurance, & come si l'on en étoit certain. Il ne se trouvera peut-être pas qu'un Sceptique *détermine* ainsi quoi que ce soit, non pas même cette proposition, *je ne détermine rien*. Car cette frase n'est point à notre égard une assertion Dogmatique, par laquelle nous prétendions dire notre sentiment sur une chose incertaine; elle n'est qu'une marque de notre disposition présente. Quand donc un Sceptique dit, je ne *définis rien*, ou, *je ne determine rien*; il veut dire, je suis tellement disposé maintenant, que je n'afirme ni ne nie dogmatiquement aucune des choses qui entrent dans cette question. En cela il ne veut dire que ce qui lui semble touchant les choses proposées, sans prétendre s'énoncer avec persuasion & afirmativement ; ce n'est qu'une expression qui marque la disposition où il se trouve.

Chap. XXIV. *De cette expression*, Toutes choses sont indéterminables, *c'est-à-dire*, on ne peut juger déterminément de rien.

L'Indétermination est une disposition passive de l'Entendement, selon laquelle nous n'afirmons ni ne nions aucune des choses sur lesquelles on forme quelques questions dogmatiques, c'est-à-dire, qui sont incertaines. Quand donc un Sceptique dit que *toutes choses sont indéterminables*: cela signifie que toutes choses lui paraissent telles; & par ces termes, *toutes choses*, il n'entend pas parler de tout ce qui existe, mais seulement de toutes les choses incertaines, qu'il a examinées, sur lesquelles les Dogmatiques forment des questions. Et en disant qu'on ne peut les *déterminer* ou les *définir*, il veut dire qu'on ne peut pas plus les croire, ou ne les pas croire, que celles qui y sont contraires, ou qui les combatent en quelque maniére que ce soit. Enfin come celui qui dit *Ambulo*, dit la même chose que s'il disoit, *Ego ambulo*, c'est moi qui me proméne; ainsi quand un Sceptique dit *Toutes choses sont indéterminables*, il veut dire (selon nous) elles sont telles par raport à moi, ou elles me paraissent telles; tellement que tout ce que nous voulons dire, se réduit à ceci: Tou-

tes

tes les choses, que j'ai examinées dans ces questions des Dogmatiques, me paraissent telles, qu'aucune de ces choses là ne me parait ni plus ni moins digne de foi qu'une autre qui lui est contraire.

Chap. XXV. *De ce que les Sceptiques disent que*, toutes choses sont incompréhensibles.

Nous raisonons de même, lorsque nous disons, *toutes choses sont incompréhensibles :* nous sous-entendons, *pour moi :* toutes choses sont incompréhensibles *pour moi :* tellement que c'est come si nous disions, Toutes les matiéres que j'ai examinées d'entre ces choses incertaines, dont on dispute dans les questions des Dogmatiqnes, me paraissent incompréhensibles. Mais ce ne sont point là des paroles d'un Filosofe qui veuille afirmer, que les choses, dont les Dogmatiques disputent, soyent naturellement incompréhensibles; le Sceptique ne veut exprimer par là que sa disposition présente : il me semble (veut-il dire) que je n'ai compris aucun de ces choses, acause du poids égal des raisons contraires. Or par là il me parait que tout ce que l'on aporte pour réfuter nos doutes, favorise & apuye nos expressions. (*a*)

(*a*) Si vous aportez à un Sceptique des raisons pour

Chap. XXVI. *de ces termes*, Je ne conçois pas, Je ne comprens pas.

CEs expressions, *Je ne conçois pas*, *Je ne comprens pas*, sont, come toutes les autres, destinées à marquer une disposition purement passive; entant que le Sceptique s'abstient pour le présent, d'afirmer ou de nier aucune des choses qui sont en question: come on le peut voir par ce que nous avons dit ci-dessus touchant les autres expressions des Sceptiques.

Chap.

pour lui prouver qu'il ne doit pas douter, vous le retirez du trop grand penchant qu'il auroit au doute, pour le ramener à un véritable état d'indétermination, lequel nait des raisons qu'il a de douter, & des raisons d'un poids égal que vous lui fournissez pour ne pas douter. Ainsi vous ne le réfutez pas, & vous ne faites que le ramener de l'*Acatalepsie dogmatique* à l'*Acatalepsie Pirronienne*. Voilà, ce me semble, ce que veut dire ici Sextus. Autrement. Vous prouverez à un Sceptique qu'il ne faut pas douter de tout: ce que vous dites là, vous répondra-t-il, ne m'ataque pas; je ne dis pas qu'il faut douter de tout: & votre ataque ne peut tomber que sur un Académicien, qui veut qu'on doute de tout, excepté de cette seule chose: *Il faut douter de tout*. Mais votre dispute à tous deux me fournira des armes pour vous soutenir à l'un & à l'autre qu'il est incertain s'il faut douter de tout. Voilà ma pensée & vos raisons la confirmeront aulieu de la détruire.

Chap.

Chap. XXVII. *De ce que les Sceptiques disent, qu'à toute raison, on peut oposer une raison d'égale force.*

QUand nous disons, à toute raison on opose, ou on peut oposer une raison d'un poids égal : à toute raison, c'est-à-dire, à toute raison que nous ayons examinée. On peut oposer une raison, non pas une raison simplement & en général, mais une raison qui sera le fondement d'une assertion Dogmatique ; mais une raison que l'on donera dogmatiquement sur une chose incertaine ; & non seulement une raison tirée par des supositions & des conséquences, mais une raison quelle quelle soit, dont on se voudra servir pour établir un Dogme. D'un poids, d'un moment égal, sous-entendez, pour persuader, ou pour ne pas persuader. Enfin par raison oposée à une autre, nous entendons une raison qui la combat, & nous sous-entendons toujours, à ce qui me parait.

Ainsi, lorsque je dis, à toute raison il y a quelque raison oposée d'un moment égal : c'est come si je disois, quelque raison que j'aye examinée, dont on se sert pour établir une assertion dogmatique, il me semble qu'il y en a quelque autre oposée à celle là, qui établit aussi un Dogme, & qui est éga-

le à cette premiére, soit pour persuader, soit pour ne pas persuader. Tellement que cette énonciation n'est point dogmatique, & qu'elle signifie seulement la disposition passive du Sceptique ; ne marquant autre chose que ce qui parait à ce Filosofe.

Il y a quelques Filosofes Sceptiques qui donent un autre tour à la proposition précédente, & qui l'expliquent come une raison d'un poids égal. Ainsi, selon eux, cette proposition doit être prise en un sens impératif, & doit être conçuë come une proposition qui nous conseille, qu'à toute raison qui établira quelque Dogme, nous oposions quelque raison Dogmatique contraire d'une égale force pour persuader, ou pour ne pas persuader. Ainsi cette proposition conseille au Sceptique, de ne se pas laisser tromper par les Dogmatiques, de ne se pas décourager, de ne pas abandoner l'examen, & de ne se pas priver ainsi, par quelque décision téméraire, de cette *Ataraxie*, de cette exemtion de trouble, dont on voit que les Sceptiques jouissent, & qu'ils croyent être une suite nécessaire de l'*Epoque*, en toutes choses, come nous l'avons montré ci-dessus.

Chap. XXVIII. *Addition à ce qui a été dit des expressions des Sceptiques.*

CE que nous avons dit des expressions des Sceptiques, sufit pour ce court traité, outre qu'il peut s'apliquer aussi à celles dont nous n'avions rien dit. (*a*)

Il faut savoir à l'égard de toutes les expressions propres aux Sceptiques, que nous n'assurons pas qu'elles soyent tout à fait vrayes; puisque nous avouons qu'elles peuvent être renversées par elles mêmes, étant comprises avec toutes les autres choses, à la réfutation desquelles elles sont employées : semblables en cela aux remédes purgatifs qui non seulement chassent du corps les humeurs, mais qui se chassent encore eux mêmes avec les humeurs.

Nous disons encore, qu'en nous servant de ces expressions, nous n'assurons pas qu'elles signifient proprement les choses ausquelles nous les employons, mais que nous nous en servons d'une maniére indiférente : ou, si on veut, d'une maniére abusive. (Car il n'est pas séant à un Filosofe Sceptique

(*a*) Telles que sont celles-ci ; *Non consentio*, Je n'en demeure pas d'acord : *ἴσως* Peut-être : *δοκεῖ*, *Videtur*, cela vous parait ainsi, il vous semble. &c.

de disputer sur des mots. Ajoutez qu'il nous est avantageux que l'on dise que ces expressions n'ont pas par elles mêmes une signification claire, & qu'elles ne sont bien significatives que par raport à quelque chose, c'est-à-dire, par raport aux Sceptiques.

Il faut encore se ressouvenir que nous n'usons pas de ces expressions généralement parlant, mais seulement quand il s'agit de prononcer sur des choses incertaines, & sur des questions Dogmatiques; &, qu'en usant de ces expressions, nous ne voulons dire que ce qui nous parait, sans prétendre rien assurer touchant la nature des objets. Je crois que par ces remarques on peut renverser quelque sofisme que ce soit, que l'on voudroit aporter contre quelcune de nos expressions Sceptiques.

Aureste après avoir doné en peu de mots, come nous avons fait, la notion de l'*Epoque*; après en avoir expliqué les parties, la régle qu'elle suit dans ses jugemens & ses moyens; après avoir fait assez conaitre quel est le caractére de la Sceptique, par ce que nous avons dit des expressions qui lui sont propres: il est à propos d'expliquer en peu de mots, en quoi elle est diférente des autres maniéres de Filosofer, qui ont quelque affinité avec elle; afin que nous puissions conaitre plus évidemment par là, ce que c'est

que

que la Filosofie Efectique, ou Sceptique. C'est ce que nous alons faire, en començant par la Filosofie d'Héraclite.

Chap XXIX. Que la Filosofie Sceptique est diférente de celle d'Héraclite.

IL est évident que la Filosofie d'Héraclite est diférente de la notre ; car Héraclite décide Dogmatiquement sur plusieurs choses obscures, ce que nous ne fesons pas, come il a été dit ci-dessus.

Il est vrai qu' Enésidéme disoit que la Sceptique étoit une espéce d'introduction à la Filosofie d'Héraclite ; parceque, selon lui, avant que de dire qu'un même sujet admet des contrariétez, il faut qu'il paraisse qu'il admet ces contrariétez. Or les Sceptiques disent qu'il parait qu'un même sujet admet des qualitez contraires ; & les Disciples d'Héraclite, vont depuis là jusqu'à dire, qu'il les admet effectivement.

Mais nous répondons à ceux qui raisonent ainsi, que, quand on dit qu'un même sujet parait être susceptible de qualitez contraires, ce n'est pas là un dogme des Sceptiques, mais c'est une chose qui se fait sentir, & aux Sceptiques, & aux autres Filosofes, & à tous les Homes. Par exemple, Persone n'oseroit nier que le miel ne cause une sensa-

tion de douceur à ceux qui se portent bien, & une sensation d'amertume à ceux qui ont un épanchement de bile. D'où il arive que les Sectateurs d'Héraclite, aussi bien que nous, & peut-être aussi toutes les autres Sectes de Filosofes, comencent par une premiére conaissance ou perception, qui est comune à tous les Homes. C'est pourquoi si ces Sectateurs d'Héraclite, prenoient de quelque maniére de parler des Sceptiques, ce qu'ils disent, qu'il y a des qualitez contraires dans une même chose; come, par exemple, de cette expression, *Toutes choses sont incompréhensibles*, ou de cette autre, *Je ne définis rien*, ou de quelque autre semblable; peut-être auroit-on raison de dire, que le Sceptique est une espéce d'introduction à la Filosofie d'Héraclite. (*a*) Mais come les Disciples d'Héraclite ont des principes comuns & sensibles, non seulement à nous, mais encore à tous les Filosofes & à tous les Homes; pourquoi voudroit-on dire que notre Doctrine (*b*) est plutot une introduction à la

(*a*) Il veut dire, ce me semble, que, si les Sectateurs d'Héraclite tiroient leur doctrine des Sceptiques, ils se serviroient des raisons & des expressions des Sceptiques pour la prouver; ils citeroient les Auteurs Sceptiques dans leurs preuves.

(*b*) Doctrine. Ce mot est pris ici abusivement; mais ne pouvant en trouver de meilleur, je m'en sers pour marquer la Filosofie des Sceptiques, come je me ferai dans la suite.

à la Filosofie d'Héraclite, que quelque autre sorte de Filosofie, ou que le sentiment comun de tous les Homes: puisque tous tant que nous somes, nous raisonons sur des observations qui nous sont comunes à tous.

Pour moi je ne sais si la Sceptique n'est pas plus contraire que favorable à la Filosofie d'Héraclite. Car un Filosofe Sceptique traite de décisions téméraires toutes les choses qu'Héraclite veut établir Dogmatiquement: il s'opose à ce qu'il dit des embrasemens périodiques du monde: il s'opose à ce qu'il assure Dogmatiquement qu'il se trouve des qualitez ou des choses contraires dans un même sujet; & à chaque Dogme d'Héraclite; il dit, en se moquant de la témérité Dogmatique de ce Filosofe; *Je ne comprens pas cela, Je ne définis rien:* (Come je l'ai dit ci-dessus:) ce qui est contraire aux Sectateurs d'Héraclite. Or il est absurde de dire qu'une Doctrine, qui est contraire à une autre, est une introduction pour ariver à cette autre, à laquelle elle est contraire. Il est donc absurde de dire que la Doctrine des Sceptiques est une espéce d'introduction à la Filosofie d'Héraclite.

Chap. XXX. En quoi la doctrine des Sceptiques est diférente de la Filosofie de Démocrite.

ON dit encore que la Filosofie de Démocrite a quelque chose de comun avec la Sceptique, parcequ'elle semble se servir des mêmes observations, & des mêmes termes que nous. Car de ce que le miel parait doux aux uns & amer aux autres, Démocrite, à ce qu'on dit, en conclut qu'il n'est ni doux ni amer; & acause de cela il se sert de cette expression, *Non magis*, il n'est pas plus l'un que l'autre, laquelle est propre aux Sceptiques.

Mais il faut savoir que les Sceptiques prennent cette expression dans un autre sens que les Sectateurs de Démocrite. Car ceux-ci s'en servent pour assurer que, par exemple, le miel n'est ni doux ni amer, qu'il n'est ni l'un ni l'autre; & nous, pour dire que nous ne savons pas si de deux choses qui nous paraissent, l'une est plus réelle que l'autre, ou si elles ne le sont ni l'une ni l'autre.

Mais il y a une diférence toute évidente entre Démocrite & nous; en ce que Démocrite dit qu'il y a, véritablement & non point par opinion, des Atômes & du vide. Car en disant cela il est clair, sans qu'il soit besoin

besoin de le prouver, qu'il est bien diférent de nous; quoiqu'il comence par les irrégularitez & les contrariétez, qui se voyent dans les apárences des Sens.

Chap. XXXI. *En quoi la Sceptique difére de la Doctrine des Cirénaïques*

QUelques uns prétendent que la Filosofie des Cirénaïques (*a*) est la même que celle des Sceptiques; parceque celle là, come celle-ci, avoue qu'elle ne comprend que les impressions passives des objets. Mais elle en est néanmoins diférente, parcequ'elle établit pour la fin du Filosofe la volupté & une sensation douce à l'égard du corps: & nous, nous prétendons que c'est l'*Ataraxie*, ou l'exemtion de trouble; à laquelle fin, celle des Cirénaïques est contraire. Car celui qui établit pour sa fin la volupté, soufre toujours des troubles ou des agitations, soit quand il jouit des voluptez, soit quand il n'en jouit pas; come je l'ai fait voir en parlant de la fin. De plus nous nous abstenons de juger quand il s'agit de rendre raison des objets extérieurs; aulieu que les

(a) Ces Filosofes avoient Aristippe pour leur Auteur.

Cirénaïques prononcent définitivement ; que leur nature est incompréhensible.

Chap. XXXII. *En quoi la Filosofie Sceptique est diférente de celle de Protagoras.*

Protagoras prétend que l'Home est la mesure de toutes choses : non pas de toutes choses, come elles ne sont pas, mais de toutes choses come elles sont ; & par *mesure*, il entend la régle suivant laquelle on doit juger. Tellement que le sens de ses paroles est, que l'Home est le *Criterium*, ou la régle de la vérité & de la fausseté de toutes choses, & des choses telles qu'elles sont en elles mêmes, & non pas des choses autrement quelles sont par elles mêmes. Ainsi il n'établit pour vrayes, que les choses que chacun aperçoit par les Sens ; & par là il introduit une relation à quelque chose. Cela fait juger qu'il a quelque chose de comun avec les Pirroniens. Il en est néanmoins diférent ; come l'on poura le remarquer, quand nous aurons dévelopé suffisament sa pensée.

Protagoras dit que la matiére est fluide ; & que, come elle s'écoule continuellement, il se fait des additions pour remplacer ce qui s'est écoulé, & qu'ainsi les Sens changent & varient selon les âges & selon les autres constitutions ou tempéramens des corps.

Il

Il prétend encore que les raiſons de toutes les aparences des Sens, ſont dans la matiére, come dans leur ſujet ; tellement que la matiére par elle même & de ſa nature, peut être toutes les choſes qui paraiſſent à un chacun ; mais que de ces choſes là les Homes, ſuivant la diverſité des tems, & la diférente diſpoſition de leurs corps, aperçoivent tantot les unes & tantot les autres. Il faut raiſoner de la même maniére à l'égard des diférens âges, à l'égard du ſomeil & de la veille, & de toute autre ſorte de diſpoſition.

Par là on voit que, ſelon Protagoras l'Home eſt la régle de vérité de toutes les choſes qui exiſtent : que ſelon lui toutes les choſes qui paraiſſent aux Homes, exiſtent auſſi ; & que celles qui ne ſont aperçues par aucun des Homes, n'exiſtent en aucune maniére. Il décide donc Dogmatiquement, que la matiére eſt fluide, & que les raiſons de toutes les aparences, ſont réellement dans la matiére : mais ce ſont là pour nous des choſes incertaines, & ſur lesquelles nous croyons devoir ſuſpendre notre jugement.

Chap.

Chap. XXXIII. *En quoi la Sceptique est diférente de la Filosofie des Académiciens.*

IL y a des Persones qui prétendent que la Filosofie des Académiciens est la même que celle des Sceptiques. Il est donc à propos de parler aussi de cette Filosofie. Quelques-uns ne comptent que trois Académies. La premiére & la plus ancienne, est celle de Platon; la seconde ou la moyenne, est celle d'Arcésilas, qui avoit été disciple de Polémon; & la troisiéme ou la nouvelle, est celle de Carnéade & de Clitomachus. Il y en a quelques-uns qui ajoutent à ces trois, une quatriéme Académie, qui est celle de Filon & de Charmidas. Et d'autres encore ajoutent une cinquiéme, qui est celle d'Antiochus.

Maintenant voyons la diférence de la Sceptique & de ces Sectes; en començant par la premiére Académie. Les uns disent que Platon étoit Dogmatique; & les autres qu'il étoit Aporétique ou Doutant: & d'autres encore, qu'il étoit Dogmatique dans de certaines choses, & Doutant dans d'autres.

On dit que dans ses livres Gimnastiques, ou dans ses exercitations Dialectiques, quand il introduit Socrate badinant avec quelques Personages, ou disputant contre

des Sofiſtes, il a alors un caractére d'exercitation pour & contre, un caractére de doute: & que quand il parle ſérieuſement, ou qu'il explique ſon ſentiment, ſous la perſone de Socrate ou de Timée ou de quelque autre, alors il a un caractére Dogmatique. Il eſt inutile d'examiner le ſentiment de ceux qui prétendent qu'il eſt Dogmatique: & de ceux qui diſent qu'il eſt Dogmatique en certaines choſes, & Aporétique en d'autres: car il faut qu'ils avouent tous qu'il eſt diférent de nous.

Nous examinons au long dans nos comentaires, (*a*) ſi Platon eſt purement Sceptique: mais ici dans ce petit ouvrage, nous dirons en peu de mots après Menodotus & Enéſidémus, qui ont été des principaux Chefs de notre Secte, que, lorſque Platon décide touchant les idées, ou qu'il définit que la vie jointe à la vertu eſt préférable à une vie acompagnée de vices, ou qu'il afirme que ces choſes ſont réellement exiſtantes; qu'alors, disje, il prononce & décide Dogmatiquement. Nous dirons encore que, quand il prétend qu'il y a des choſes plus ou moins croyables ou probables que d'autres, alors il s'écarte du caractére de la Sceptique: car il eſt évident, par ce que nous avons dit ci-deſſus, que cela eſt éloigné de nos penſées.

Ainſi

(*a*) Cet ouvrage de Sextus eſt perdu.

Ainsi, quoique par maniére d'exercice il raisone quelquefois come les Sceptiques, il n'est pas Sceptique pour cela. Car quiconque décide Dogmatiquement sur quelque chose, & distingue entre perception & perception par raport au plus ou au moins de probabilité, là ou il s'agit d'une chose incertaine; il a tout à fait le caractére d'un Dogmatique.

C'est ce que Timon insinue en parlant de Xenofane. Car quoiqu'il loue beaucoup ce Filosofe, & que même il ait écrit des Silles sous son nom, (*a*) il l'introduit néanmoins parlant ainsi avec douleur:

„ O que n'ai-je eu plus de réflexion „ & de prudence! On me regarde come „ un Transfuge de Sectes; & en effet, „ mon inconstance m'a engagé dans une „ route trompeuse. Je suis déja avancé en „ âge; mais, hélas! puis-je me féliciter en- „ core d'avoir réussi dans les recherches que „ j'ai faites sur toutes choses? Coment me „ débarasserai-je de tant de dificultez?

Ici Timon ajoute cette réflexion tout de suite: „ Xenofane, dit il, réduit tout „ à une seule & même chose; ramenant tout

(a) Des Silles, c'étoient des vers Satiriques. Timon disciple de Pirron avoit composé trois livres de Silles en vers hexamétres contre les Filosofes Dogmatiques.

„ tout ce qui exiſte, dans quelque lieu
„ qu'il ſoit à une nature unique & ſem-
„ blable par tout à elle même. (*b*)

C'eſt peut-être acauſe de cette incertitude de Xenofane, que Timon dit qu'il eſt un peu éloigné du faſte Dogmatique, mais non pas, qu'il en ſoit exemt tout à fait. Voici ſes paroles:

„ Xenofane ce Filòſofe, qui eſt un peu
„ exemt de faſte, & qui ſe raille de la frau-
„ de d'Homére, (*b*) a feint que Dieu eſt
„ diſſemblable aux Hómes, ſemblable par
„ tout à lui même, impaſſible & incapable
„ de changement, tout & en toutes ſes par-
„ ties intelligent & eſprit.

Il dit que Xenofane eſt un peu exemt de faſte; come en étant exemt ſeulement en quelque maniére. Qu'il ſe raille de la fraude d'Homére; parcequ'il a rejeté la fraude atribuée à Jupiter dont Homére fait mention. Aureſte on voit que la Doctrine de Xeno-
fane

(*a*) C'eſt là à peu près le Dieu de Spinoſa. Voy. le Diction. Hiſt. &Crit. à l'article, *Xenophanes.*

(*b*) De la fraude d'Homére, c'eſt-à-dire, de la fourberie qu'Homére atribue à Jupiter, d'avoir envoyé un ſonge trompeur & ſéduiſant à Agamemnon. Ou, de ce qu'Homére, feſant parler Agamemnon, atribue à Jupiter une tromperie pernicieuſe, qui étoit d'avoir promis fauſſement aux Grecs de les rendre maitres de Troye. Voy. Iliad. liv. 2. au comencement; & là même v. 113.

fane étoit (contre les préjugez des autres Homes) que l'Univers étoit une seule chose, & que Dieu existoit en toutes choses: qu'il étoit de figure Sférique: qu'il étoit impassible, immuable, & doué de raison. Par où il est aisé de faire voir en quoi Xenofane est diférent de nous.

Mais, pour revenir à notre propos, il est évident, par ce que nous avons dit, que Platon, encore qu'il doute de quelques choses, ne peut pas néanmoins passer pour Sceptique; en ce qu'à l'égard de certaines choses, il décide touchant leur essence, quoiqu'elles soyent obscures, & qu'à l'égard même des choses qui lui paraissent obscures, il en préfére quelques-unes aux autres, come étant plus probables ou plus dignes de foi.

Pour ce qui regarde les Sectateurs de la nouvelle Académie, quoiqu'ils disent que toutes choses sont incompréhensibles, ils sont diférens des Sceptiques, en cela même qu'ils disent que toutes choses sont incompréhensibles: (car ils disent celà afirmativement: mais le Filosofe Sceptique ne désespére pas que quelques choses ne puissent se faire, & ne puissent devenir compréhensibles.) Mais ils sont encore plus évidemment diférens de nous, dans la distinction qu'ils font des biens & des maux. Car les Académiciens disent qu'il y a quelque bien & quelque mal,

mal, non pas dans le même ſens que nous le diſons, mais perſuadez qu'ils ſont, qu'il eſt plus vraiſemblable que ce qu'ils apellent bien, l'eſt effectivement, que ce qui lui eſt contraire; raiſonant de la même maniére à l'égard du mal. Aulieu que nous, nous diſons qu'il n'y a ni bien ni mal; tellement que nous croyons que cela même que nous diſons eſt ſeulement probable, nous conformant aureste à la coutume & à l'uſage comun, ſans établir aucun Dogme, parceque nous ne pouvons pas être ſans agir.

De plus nous diſons que les imaginations, qui nous viennent des aparences des Sens; ſont également croyables ou non croyables, s'il s'agit d'en rendre raiſon, ou de juger de la réalité des choſes aparentes par des raiſons. Aulieu que ceux de la nouvelle Académie diſent que les unes ſont probables & les autres non; outre qu'ils établiſſent de diférentes ſortes de choſes probables. Ils diſent que les unes ſont probables ſeulement; & d'autres probables & prouvées par des obſervations exactes; & d'autres encore probables, prouvées par des obſervations exactes, & qui ne ſont embaraſſées d'aucun doute.

Selon eux, par exemple, ſi par hazard dans un lieu obſcur, il ſe trouve une corde entortillée & qui faſſe divers replis; l'imaginations que quelcun entrant ſoudainement, s'en formera

mera come si c'étoit un serpent, n'est que probable. Mais si quelcun considére exactement cet objet, qu'il en examine les circonstances, come, qu'il n'a point de mouvement, qu'il est d'une telle couleur, & autres semblables particularitez, cet objet lui parait une corde par une imagination probable, & prouvée par des observations exactes.

Mais voici un exemple, qui fera concevoir ce que c'est qu'une imagination, qui n'est ni distraite ni empêchée par aucun doute. On dit qu'Hercule ramena des Enfers Alceste, qui étoit morte, & la fit voir à Adméte. Celui-ci à cette vue avoit une imagination qui lui représentoit vraisemblablement Alceste; & cette imagination étoit confirmée par une considération exacte de l'objet: mais, parcequ'il savoit qu'elle étoit morte, cela l'empêchoit de croire cet événement, & fesoit qu'il avoit quelque penchant à en douter.

Les nouveaux Académiciens préférent donc à une imagination simplement probable, celle qui est probable & qui est confirmée par quelque observation exacte: & ils préférent à l'une & à l'autre, celle qui est probable, qui est confirmée par quelque considération exacte, & qui n'est offusquée par aucun doute.

Or, quoique les nouveaux Académiciens, & les Sceptiques disent qu'ils acordent leur assen-

aſſentiment à quelques choſes, cependant il y a en ce point une diférence manifeſte entre la maniére de Filoſofer des uns & des autres. Car conſentir à quelque choſe ſe peut dire en diverſes maniéres: quelquefois pour ne pas réſiſter, mais ſuivre ſimplement, ſans une inclination ou une afection violente pour quelque choſe; c'eſt ainſi que l'on dit qu'un Enfant conſent à ce que lui dit ſon maitre: quelquefois conſentir ſe prend pour ſuivre le ſentiment de quelcun, en s'afectionant à ſon ſentiment par une eſpéce de ſimpatie, & par une volonté forte & déterminée; c'eſt ainſi qu'un prodigue conſent à celui qui lui conſeille de vivre avec profuſion. C'eſt pour quoi, come Carnéade & Clitomaque diſent que le conſentement à une choſe probable peut être acompagné d'une forte inclination; & que nous au contraire, nous diſons que ce conſentement ne conſiſte qu'à céder ſimplement & ſans aucune inclination ou afection pour quoi que ce ſoit: il eſt évident que nous ſomes diférens de ces Filoſofes.

Nous diférons encore de la nouvelle Académie, par raport à la fin. Car ceux qui ſuivent cette Secte, recherchent quelque fin probable dans l'uſage de la vie: au lieu que nous, nous vivons ſans rien définir à cet égard, contens de ſuivre les loix, les coutu-

tumes, & les impulsions des perceptions passives de la nature. Ie pourois ajouter ici plusieurs autres choses sur la diférence, qui est entre nous & la nouvelle Académie, si je ne travaillois à être court: mais je les laisse, pour passer à la moyenne Académie.

J'avoue qu' Arcésilas le Chef & l'Auteur de la moyenne Académie me parait aprocher beaucoup des sentimens des Pirroniens; ensorte que sa Doctrine & la notre sont presque une même chose. Car on ne trouve pas qu'il prononce définitivement touchant l'existence ou la non existence d'aucune chose; ou qu'il considére une chose come préférable à une autre, soit pour persuader soit pour ne pas persuader; s'abstenant au contraire de juger & d'acorder son assentiment à quoi que ce soit. De plus il dit que la fin est l'*Epoque*, dont nous avons dit que l'*Ataraxie*, ou l'exemtion de trouble est une suite nécessaire. Il prétend encore que toutes les suspensions de jugement en particulier sont des biens, & que tous les assentimens particuliers sont des maux. Mais à cet égard on pouroit dire que, quand nous disons la même chose qu' Arcésilas, c'est seulement pour marquer ce qui nous parait, & non point pour établir cela come une assertion: aulieu qu'il avance ces propositions, come si elles étoient telles réellement & suivant la

na-

nature des choses; de maniére qu'il prononce afirmativement que l'*Epoque* est un bien, & l'assentiment un mal.

Que s'il faut ajouter foi à ce qu'on dit de lui, on assure qu'il paraissoit Pirronien d'abord, mais que véritablement il étoit Dogmatique; que, quand il vouloit éprouver par ses doutes, si ceux qui étoient familiers avec lui, étoient propres à recevoir la Doctrine de Platon, on l'auroit pris alors pour un Filosofe *Aporétique* ou Doutant : mais qu'il enseignoit la Doctrine de Platon à ceux de ses amis qui avoient l'esprit pénétrant : & que pour cette raison Ariston disoit de lui qu'il étoit Platon par devant, Pirron par derriére, & Diodore par le milieu: parceque quoiqu'il fût Platonicien, il se servoit de la Dialectique de Diodore.

Pour ce qui est de Filon, il dit que les choses sont incompréhensibles, si l'on veut en juger par le *Criterium*, ou par la régle du vrai & du faux des Stoïciens, & qu'ils disent être la *Faculté compréhensive* de l'imagination: mais il ajoute qu'elles sont compréhensibles de leur nature. (*a*)

(*a*) Cette Faculté Compréhensive, étoit l'impression vive & évidente que quelque objet fesoit sur la principale partie de l'ame, suivant laquelle évidence on devoit juger de la vérité des choses, qu'elle représentoit. C'est la même chose que ce que nous ape-

Antiochus aloit plus loin. Il transportoit la Filosofie Stoïcienne dans l'Académie; desorte que l'on disoit de lui qu'il filosofoit en Stoïcien dans l'Académie: car il prétendoit prouver que les Dogmes des Stoïciens se trouvoient dans Platon. Par tout ceci on peut voir évidemment en quoi la Doctrine des Sceptiques est diférente de la quatriéme & cinquiéme Académie.

Chap. XXXIV. Si la Secte des Médecins, que l'on apelle Empiriques, est la même chose que la Filosofie Sceptique.

IL y en a quelques uns qui prétendent que la Secte des Médecins, que l'on apelle Empiriques, est la même chose que la Filosofie Sceptique. Mais il faut savoir que si cette Secte Empirique assure Dogmatiquement, que les choses obscures sont incompréhensibles, elle n'est point la même chose que la Filosofie Sceptique; & que de plus elle ne convient point à un Sceptique. Desorte que, selon moi, un Sceptique feroit beaucoup mieux de suivre la Secte de Médecine, que l'on nome Métodique: car cette Secte Métodique est la seule de toutes les autres Sectes de Médecine, qui parait ne se point con-

apelons une vérité si évidemment conue qu'il est impossible de la nier.

conduire témérairement, & ne point présumer assez d'elle même, pour prononcer si les choses obscures sont incompréhensibles, ou non. On voit qu'elle se conforme aux aparences, & que, suivant cela, elle choisit ce qui parait utile: en quoi elle suit la même route que les Sceptiques. Car nous avons dit ci-dessus, que la conduite comune de la vie, qui est celle qu'observe le Filosofe Sceptique, consiste à se conformer à quatre choses: savoir aux suggestions de la nature; aux impulsions nécessaires de nos dispositions passives; à l'établissement des lois & des coutumes; & à la culture des arts. Come donc, en vertu de l'impulsion des dispositions passives, le Sceptique est poussé par la soif à boire, & par la faim à manger, & par quelques autres dispositions passives à d'autres choses: ainsi le Médecin Métodique est dirigé par les dispositions passives du malade, à user de remédes convenables. Quand il voit le malade resserré, il est dirigé par là à chercher des remédes laxatifs (come, quand on se sent resserré par un froid violent, on est porté par là à chercher la chaleur;) & de même il est conduit par la trop grande relaxation du malade, à lui doner des remédes qui le resserrent; (come, lorsque ceux qui se sentent épuisez pour trop suer dans un bain chaud, sont portez par là à

arêter la sueur, & à respirer un air frais.)

Or on se convaincra que ce sont les choses contraires à la nature, qui obligent le Médecin Métodique à en venir à celles qui y sont conformes; si l'on considére qu'un Chien même se sentant blessé d'un bâton pointu, que l'on lui aura lancé, & qui sera demeuré dans la playe, se hâte de le tirer dehors. Mais pour ne point passer les bornes de cet abrégé, en entrant dans un trop grand détail; je crois que tout ce que les Médecins Métodiques observent dans la cure des maladies, se peut raporter à cette impulsion ou à cette nécessité que les perceptions passives causent en nous, & aux choses qui sont ou conformes ou contraires à la nature. A quoi j'ajoute que ce qu'ils ont encore de comun avec les Sceptiques, c'est que, come eux, ils se servent des termes indiféremment, & sans vouloir établir aucun Dogme. Car come un Sceptique se sert de cette expression, *Je ne définis rien*, & de cette autre, *Je ne comprens rien*; ainsi le Médecin Métodique use du terme de *choses comunes*, & d'autres semblables termes, non dogmatiquement, mais d'une maniére indiférente. C'est encore de cette même maniére qu'il prend ce terme de *conaissance*, non dogmatiquement, mais pour cette action par laquelle nous nous portons, des perceptions passives, & des cho-

ses conformes ou contraires à la nature, à celles qui paraissent convenables & utiles; come dans la faim, & dans d'autres pareilles dispositions passives. Enfin, de tout ce que nous avons dit jusqu'ici, & de plusieurs autres choses qu'on pouroit y ajouter, on peut conclure que la profession des Médecins Métodiques a plus d'affinité avec la Sceptique, que toutes les autres Sectes des Médecins: ce qu'il faut dire néanmoins par comparaison à ces autres Sectes, & non pas absolument & simplement, come si elle étoit une même chose que la Sceptique.

Après avoir discouru des Sectes ou des métodes de Filosofer qui paraissent avoir quelque ressemblance avec la Sceptique, il ne nous reste plus rien à faire pour l'explication de cette Doctrine en général: c'est pourquoi nous la finissons ici, avec le premier livre de nos Institutions Pirroniennes.

Fin du premier Livre.

LES HIPOTIPOSES OU INSTITUTIONS PIRRONIENNES DE SEXTUS EMPIRICUS.

LIVRE SECOND.

Chap. I. *Si un Filosofe peut examiner quelques unes des choses que les Dogmatiques enseignent.*



Uisque j'ai entrepris d'examiner & de réfuter les raisons des Dogmatiques, je parcourerai en bref & somairement chacune des parties de ce que l'on apelle la Filosofie. Mais aupavavant je veux répondre à ce qu'ils ont toujours dans la bouche; qu'un Sceptique n'est aucunement capable ni d'examiner, ni de concevoir les Dogmes qu'ils établissent. Car voici come ils raisonent: ou le Sceptique comprend ce

que

que disent les Dogmatiques, ou il ne le comprend pas. S'il le comprend, coment peut-il douter de ce qu'il dit avoir compris? Et s'il ne le comprend pas, il ne peut pas parler ni raisoner de ce qu'il ne comprend pas. Car come celui qui ignore, par exemple, ce que c'est que l'argument de la soustraction par partie, (*a*) ou ce que c'est que l'argu-

 ment

(*a*) *L'argument de la soustraction par partie.* Il n'est pas aisé de déterminer en quoi consistoit cet argument chez les Stoïciens. C'étoit peut-être le même que l'on pouroit apeler le *Sorite*, ou l'argument du monceau détruit par soustraction. Voici un exemple de ce *Sorite* dans Horace Epit. I. liv. II. Ie me sers de la traduction du P. Tarteron.

„ Mais s'il est donc vrai que le nombre des anées
„ done du prix & de la bonté aux vers, come il en
„ done aux vins; je voudrois savoir combien il faut
„ d'anées pour rendre un ouvrage excellent. Un
„ Auteur mort il y a cent ans, doit-il être mis au
„ rang des bons & des anciens, ou des méchans &
„ des nouveaux? Il faut, pour nous acorder, convenir
„ d'un certain terme. Hé bien, j'avoue qu'un Poé-
„ te qui vivoit il y a cent ans, peut se compter
„ maintenant parmi les bons & les anciens. Mais
„ s'il lui manque un mois ou une anée, ——— Un
„ mois ou une anée n'est pas la peine d'en parler; on
„ peut lui doner une place honorable parmi les anci-
„ ens Poétes. Je prens ce que vous me donez, &
„ fesant come celui qui aracheroit la queue d'un
„ Cheval poil à poil, je retranche une anée, puis u-
„ ne, puis encore une, & ainsi consécutivement,
„ jusqu'à ce que ce grand nombre d'anées se trouve
„ réduit à rien; aussi bien que le raisonement de ce-
„ lui

ment à deux conséquens, (*b*) ne peut pas parler de ces argumens là : ainsi celui qui ne conait aucune des choses que disent les Dogmatiques, ne peut point examiner contre eux, ou réfuter des choses qu'il ne conait pas : & par conséquent un Sceptique ne peut examiner ou réfuter ce que disent les Dogmatiques.

Que ceux qui raisonent ainsi, nous répondent dans quel sens ils prennent ce mot, *comprendre*. Entendent-ils par là avoir simplement

„ lui qui mesure le mérite des Auteurs par les a-
„ nées. &c.

Voyez le *Sorite* bien expliqué dans l'article Crisippe du Diction. hist. & crit. 3. édit. pag. 949.

(*b*) *L'argument à deux conséquens.* Cet argument étoit composé d'une proposition conditionelle dont on tiroit deux conséquences contraires ; d'où on concluoit que la proposition conditionelle étoit fausse. En voici un exemple. Si toute proposition est vraye, il n'y en aura aucune qui soit fausse : si toute proposition est vraye : il n'y en aura aucune de vraye : car la proposition qui dira que toute proposition est fausse sera vraye : & ainsi il n'est pas vrai que toute proposition soit véritable.

Quelquefois de deux propositions conditionelles diférentes, on en tiroit une seule & même conséquence ; d'où on concluoit que quelque chose que l'on supposât, la conséquence étoit vraye. En voici un exemple.

Si l'Home de bien est conu, il est heureux ; car il est estimé de ceux qui le conaissent : si l'Home de bien est inconu au monde, il est heureux ; car sa conscience lui sufit : donc soit que l'Home de bien soit conu soit qu'il soit inconu, il est toujours heureux.

ment une perception, une idée d'une chose; en avoir une simple conaissance, sans rien afirmer touchant l'existence de ce dont nous discourons? Ou bien entendent-ils par ce mot, conaitre une chose, & en même tems, établir l'existence de cette chose dont nous disputons? Car, si par ce mot, *comprendre*, ils entendent acorder son assentiment à leur fantaisie compréhensive (c), à l'existence de ce que cette Faculté compréhensive représente; ensorte que la Faculté compréhensive de l'ame soit imprimée, marquée, ou imbue par une chose vraye & existante réellement, & qu'elle ne puisse recevoir aucune impression d'une chose fausse & non existante: il faudra peut-être aussi qu'ils nient, qu'ils puissent examiner ou réfuter ce qu'ils ne comprennent pas.

Par exemple, quand un Stoïcien raisone contre un Epicurien, qui dit que Dieu est d'une substance séparée du monde; ou que Dieu ne prend aucun soin des choses qui sont

(c) A *leur fantaisie compréhensive.* C'est-à-dire, à je ne sais quelle illumination d'évidence, ou à une Faculté compréhensive de l'ame, que les Stoïciens établissoient pour apuyer leurs assertions Dogmatiques. cette *fantaisie compréhensive*, est proprement ce que nous apelons l'évidence, la régle de vérité, le *Criterium secundùm quod*, l'impression vive, claire, & évidente, qu'une vérité produit dans l'ame.

dans le monde; ou que la volupté est le souverain bien: comprend-il ce qu'il veut réfuter, ou ne le comprend-il pas? S'il le comprend, il faudra qu'il dise que les sentimens de l'Epicurien sont véritables; mais par là il renversera absolument toute la Filosofie Stoïcienne: &, s'il ne le comprend pas, il ne peut point disputer contre l'Epicurien.

Il faut répondre à peu près de même aux Filosofes des autres Sectes, quand ils veulent disputer sur des sentimens oposez de quelques uns de leurs Adversaires. Car si comprendre une chose, c'est la croire véritable, ils ne pouront jamais s'entendre, ni par conséquent disputer de quoi que ce soit les uns contre les autres.

Mais pour dire quelque chose de plus fort, & cesser de badiner, je dis que toute leur Filosofie Dogmatique sera renversée; & qu'au contraire la Filosofie Sceptique sera fermement établie; si on leur acorde qu'on ne peut pas disputer touchant ce que l'on ne comprend pas, en prenant le mot *Comprendre* dans le sens qu'ils le prennent.

Car celui qui prononce Dogmatiquement sur une chose obscure, doit dire qu'il prononce ou après avoir compris la chose, ou avant que de l'avoir comprise. S'il prononce avant que de l'avoir comprise, il ne méritera aucune croyance. Que s'il prononce après l'a-

l'avoir comprise, ou bien il dira qu'il l'a comprise par elle même & qu'elle s'est présentée à lui évidemment; ou bien, il dira qu'il l'a comprise par quelque examen & par quelque recherche. S'il dit que cette chose obscure s'est présentée à lui évidemment, & qu'il l'a comprise par elle même; il faudra qu'elle ne soit pas obscure, & qu'elle soit également évidente & visible à tout le monde, il faudra que chacun la reconaisse pour vraye & que Persone n'en dispute. Mais il y a toujours eu des disputes insolubles sur chaque chose obscure parmi les Dogmatiques. Il faut donc dire que ce Dogmatique qui prononce afirmativement sur l'existence d'une chose obscure, ne l'a point comprise, come une chose qui se soit présentée à lui évidemment.

Que s'il dit qu'il a compris cette chose par quelque examen; coment pouvoit-il l'examiner avant que de l'avoir comprise exactement, come nous avons suposé, par concession pour les Stoïciens? Car si, pour examiner, il est nécessaire (selon les Stoïciens) que l'on comprenne exactement ce que l'on veut examiner; & si réciproquement, pour comprendre une chose qui est en question, il faut que l'examen ait précédé, come nous l'avons démontré; il faudra que les Stoïciens avouent qu'ils ne peuvent ni disputer, ni prononcer dogmatiquement sur des choses obscures, à moins qu'ils ne veuillent tomber

dans le *Dialléle*, ou dans le cercle vicieux; qui prouve deux choses contestées réciproquement l'une par l'autre.

Ajoutez que, s'ils veulent comencer par la compréhension, nous les réduirons à la nécessité d'avouer qu'ils doivent avoir examiné avant que d'avoir compris; & que, s'ils aiment mieux comencer par l'examen, nous les réduirons à la nécessité de dire, qu'avant que d'examiner, ils doivent avoir compris ce qu'ils doivent examiner. Tellement qu'ils ne peuvent ni comprendre aucune chose obscure, ni prononcer afirmativement touchant cette chose : ce qui est capable de ruiner le babil subtil des Dogmatiques, & d'introduire, à ce que je crois, la Filosofie *Esteti-que*. (*a*)

Maintenant, s'ils veulent dire qu'il n'est pas nécessaire qu'une compréhension semblable à celle, dont nous avons parlé, précéde l'examen, mais qu'une simple perception, ou qu'une simple conaissance ou idée de la chose sufit; il sera vrai de dire que ceux aussi qui s'abstiennent de juger de l'existence des choses obscures, pouront examiner, & faire des dificultez sur ce qu'ils voudront. Car un Sceptique n'est pas privé d'intelligen-

(*a*) C'est-à-dire, *suspendante*, qui ne définit rien, qui doute toujours, qui suspend son jugement.

gence; je veux dire de celle, qui vient du fond de sa Raison, & qui nait des choses qui se présentent à lui; en agissant sur lui & lui paraissant actuellement d'une certaine maniére. Or cette sorte d'intelligence n'emporte point nécessairement avec elle l'existence des choses que le Sceptique aperçoit par son entendement. Car nous n'apercevons pas seulement par l'entendement les choses qui existent, mais encore celles qui n'existent pas. Par conséquent, soit qu'un Filosofe *Efectique* examine, soit qu'il ait des idées, ou qu'il aperçoive par son entendement; il persévére toujours dans son institut de Filosofe Sceptique: & nous avons déja dit qu'il acorde son assentiment aux choses qui se présentent à son imagination, suivant ce qu'elles lui paraissent.

Mais voyez, je vous prie, si les Dogmatiques ne sont pas plutot exclus du pouvoir d'examiner que les Sceptiques. Car il n'y a point d'inconvénient à dire que des Persones, qui avouent qu'elles ignorent ce que les choses sont par leur nature, continuent à les examiner. Mais l'examen ne convient point à des Persones qui s'imaginent de conaitre les choses exactement; puisqu'à l'égard de ces derniers, leur examen doit être fini suivant leur pensée: aulieu que les premiers conservent encore toute la raison qu'ils

ont d'examiner, laquelle consiste à croire qu'ils n'ont pas encore trouvé ce qu'ils cherchent. Il nous faut donc examiner en peu de mots aprésent chacune des parties de ce qu'on apelle Filosofie. Mais come il y a eu une grande controverse parmi les Dogmatiques touchant les parties de la Filosofie, les uns ne la distinguant point par parties, d'autres la divisant en deux parties, & d'autres en trois; (controverse sur laquelle il n'est pas besoin de nous étendre:) nous suivrons dans notre discours l'opinion de ceux qui passent pour les plus habiles dans cette dispute; quand nous aurons exposé leur sentiment autant qu'il sera nécessaire.

Chap. II. *Par où doit comencer l'examen de la Filosofie contre les Dogmatiques.*

LEs Stoïciens & quelques autres distinguent trois parties dans la Filosofie, la Logique, la Fisique, & la Morale: & ils comencent par la Logique. Quoiqu'il y ait eu de grandes disputes entr'eux, pour savoir, par laquelle de ces parties il faloit comencer; nous les suivrons, sans nous assujétir à aucun sentiment: & parceque toutes les choses qui se disent dans ces trois parties, ont besoin de *Criterium* ou de régle des ju-

ge-

jugemens, & que la question de cette régle des jugemens, semble apartenir à la partie rationelle de la Filosofie, ou à la Logique, nous comencerons par l'examen de cette régle des jugemens, & par la Logique.

Chap. III. *Du* Criterium, *c'est-à-dire, de la régle du vrai & du faux.*

IL faut savoir avant toutes choses que l'on apelle *Criterium*, ou bien ce par quoi quelques uns prétendent que l'on juge si une chose est, ou n'est pas; ou bien ce qui est la régle de notre conduite dans la vie. Mon dessein est pour le présent de traiter de ce qu'on apelle la régle du vrai & du faux: car à l'égard du *Criterium* pris dans la seconde signification, j'en ai parlé assez dans le premier livre, où j'ai traité de la Sceptique en général.

Le *Criterium*, dont il s'agit ici, se peut entendre de trois maniéres. D'une maniére comune, d'une maniére particuliére, & d'une maniére très particuliére. Il se prend comunément pour toute mesure de compréhension; & suivant cette signification les Facultez naturelles sont des régles, ou des mesures de compréhension, ou de perception. Il se prend particuliérement, pour toute mesure artificielle de compréhension; come sont une régle, un compas. Il se prend très

très particuliérement pour toute mesure artificielle qui sert à comprendre une chose obscure ; suivant laquelle signification l'on n'apelle point régles de vérité, les choses qui apartiennent à la conduite de la vie comune, mais seulement celles qui apartiennent à la raison ou à la Logique, & que les Dogmatiques nous donent come des régles pour discerner la vérité.

J'entreprens donc de discourir ici principalement de cette régle logique ou rationelle du vrai & du faus. Or à l'égard de cette régle des jugemens, on peut considérer trois choses (*a*) le juge ; l'instrument dont on prétend se servir pour juger ; & l'exemplaire sur lequel on veut juger. Le juge, qui est l'Home ; l'instrument, qui est l'Entendement ou les Sens ; & l'exemplaire, qui est l'Idée (*b*), l'Imagination, ou la Faculté

(*a*) Ces trois choses sont apelées, en traduisant mot à mot, *Criterium a quo* (c'est le juge:) *Criterium per quod.* (c'est l'instrument par lequel on juge.) *Criterium secundùm quod.* (c'est le modéle ou l'exemplaire que l'on suit dans ses jugemens.) Je me sers quelquefois dans la suite de ces expressions latines pour abréger, ou pour dégager le discours, quand cela se peut faire sans obscurité.

(*b*) *Qui est l'Idée.* Il faut entendre par là une Idée claire & évidente, conformement à laquelle on juge de ce que l'objet est réellement & de sa nature. Cette évidence est proprement ce que l'on apelle, *Criterium veritatis*, la régle suivant laquelle on juge de la vérité des choses.

té compréhensive de l'ame, sur le modéle de laquelle Idée, l'Home entreprend de juger par l'Entendement ou par les Sens, come nous avons dit.

Voilà ce que nous avons jugé à propos d'expliquer avant toutes choses, afin que l'on conaisse de quoi il est question. Il nous reste maintenant de passer à la réfutation de ceux qui disent témérairement qu'ils possédent une régle de vérité. Començons par la vérité.

Chap. IV. *S'il y a quelque régle de vérité.*

ENtre les Filosofes qui ont traité de la régle du vrai & du faux, quelques uns ont décidé qu'il y en a une, come les Stoïciens ; & quelques uns ont dit qu'il n'y a point, come, entr' autres, Xéniade de Corinte, Xénofane de Colofon, qui dit qu'il n'y a qu'opinion en toutes choses. Pour nous, nous nous abstenons de juger s'il y a une régle de vérité ; ou s'il n'y en a pas.

Dira-t-on qu'il est possible de décider cette controverse ; ou dira-t-on que cela est impossible? Si on dit que cela est impossible, par là on nous acordera qu'il faut s'abstenir de

de juger. Que si cette controverse est telle qu'on puisse la décider, que l'on nous dise par où on poura la décider; puisque nous n'avons point encore de régle de vérité, qui soit reconûe & avouée, & que nous ne savons pas même s'il y en à une; mais que nous la cherchons.

Outre cela, afin que nous puissions décider la controverse qui est entre nous sur la régle du vrai, il faut que nous ayons une régle avouée & reconue, par laquelle nous puissions juger de la bonté de cette autre régle: & afin que nous ayons cette seconde régle avouée & reconue, il faut auparavant décider la controverse que nous avons entre nous sur la régle de vérité. Ainsi la dispute tombant dans le moyen que nous avons apelé le *Diallèle*, (le cercle vicieux) on ne sait plus coment trouver une régle de vérité: d'autant plus que nous ne permettons pas aux Dogmatiques, d'établir une régle de vérité par suposition; & que, s'ils veulent juger d'une régle de vérité par une autre régle, & ainsi de suite, nous les réduirons au moyen que nous avons apelé le progrès à l'infini.

De plus come la démonstration a besoin d'une régle du vrai & du faux qui soit démontrée; & que la régle du vrai & du faus a besoin d'une démonstration jugée telle: les voi-

voilà encore réduits au *Diallèle* (*a*). Mais quoique ces choses puissent sufire, selon nous, pour faire voir la témérité des Dogmatiques, à l'égard de ce qu'ils disent de la régle de vérité; néanmoins, afin que nous puissions les réfuter en diverses maniéres, il ne sera pas hors de propos de nous arêter sur cette matiére.

Notre intention n'est pas de raporter en détail toutes les opinions des Dogmatiques touchant la régle du vrai & du faux. (Car il y a eu là dessus des diférences de sentimens infinies; & ainsi il faudroit nous écarter de la juste métode de la dispute pour les examiner tous.) Mais, come on peut considérer trois choses (*b*) par raport à cette régle; celui qui juge, l'instrument par lequel il juge, & l'exemplaire sur lequel il juge : nous examinerons, toutes ces choses en particulier, & nous montrerons par là que cette régle de vérité est incompréhensible. De cette maniére nous traiterons la chose avec métode, & no-

(*a*) C'est le Mode alternatif, par lequel deux choses étant également obscures, on prouve la premiére par la seconde, & la seconde par la premiére.

(*b*) Trois choses. *Criterium à quo; Criterium per quod; Criterium secundùm quod.*

notre réfutation sera plus parfaite & plus acomplie.

Començons par le juge du vrai & du faus. En réfutant ce que les Dogmatiques disent sur cet article, nous rendrons fort douteux ce qu'ils disent sur les deux autres.

Chap. V. *Du* Criterium à quo, *c'est-à-dire, de celui qui doit juger de la vérité.* (*b*)

QUand je considére ce que les Dogmatiques disent de l'Home, non seulement il me semble que l'Home est une chose incompréhensible, mais je crois encore que l'on ne sauroit en avoir une conaissance même légére & superficielle qui soit juste. Nous voyons dans Platon, Socrate qui dit qu'il ne sait s'il est plutot Home que quelque autre chose. Et quand les Dogmatiques veulent doner une notion de l'Home, premiérement ils ne s'entendent point entr'eux; & ensuite, ils ne disent quelquefois que des choses ridicules.

Démocrite dit que l'Home est ce que nous conaissons tous. Selon quoi nous ne conaitrons donc point l'Home, parceque nous conaissons aussi le Chien; ou il s'ensuivra de là qu'un Chien, que nous conaissons, est

(*b*) Ou de celui qui doit juger de la vérité. Les Dogmatiques disent que ce juge est l'Home.

eft auſſi un Home. Il y a de plus quelques Homes que nous ne conaiſſons pas ; & par conſéquent ils ne ſeront pas Homes. Bien plus, ſuivant cette notion on poura dire qu'il n'y a aucun Home. Car ſi Démocrite veut dire qu'il faut qu'un Home ſoit conu de tous; come aucun Home n'eſt conu de tous, il n'y aura aucun Home ſelon ſa penſée. Il eſt évident que ce ne ſont point ici des ſubtilitez de Sofiſte, & la Doctrine de ce Filoſofe n'eſt point éloignée de ce que je dis. Car il prétend qu'il n'y a rien autre choſe, à parler véritablement, que du vide & des Atômes, leſquels deux principes ſont, à ce qu'il dit, non ſeulement dans les Animaux, mais encore dans tous les composez. Mais par ces principes là nous ne pourons pas conaitre ce qui eſt propre à l'Home, parcequ'ils ſont comuns à toutes choſes, & que rien autre choſe que ces principes, ne ſe préſente à nous. Nous n'avons donc rien par où nous puiſſions diſtinguer 'Home d'avec les autres Animaux, & en avoir une conaiſſance intellectuelle qui ſoit claire & évidente.

Epicure dit que l'Home a une certaine forme & eſt animé: (*b*) & ſuivant ce Filo-
fo-

(*b*) *Que l'Home a une certaine forme & eſt animé.* Epicure vouloit dire que l'Home étoit ſi conu qu'il ſuffiſoit, quand on en rencontroit un, de le montrer & de
dire

sose encore, il ne faut que montrer un Home pour le faire conaitre, & celui qu'on ne montre pas n'est pas Home. Et si un Home montre une Femme, l'Home ne sera pas Home; & si c'est une Femme qui montre un Home, la Femme ne sera pas de l'espéce humaine. Nous inférerons encore la même chose de la diversité des circonstances, (c) que l'on peut conaitre par le quatriéme des dix moyens de l'*Epoque*.

D'autres Filosofes (d) disent que l'Home est un Animal raisonable, mortel, capable d'intelligence & de science. Or come dans le premier moyen de l'*Epoque* nous avons fait voir, qu'aucun Animal n'est privé de Raison, & que tous les Animaux sont capables d'intelligence & de science, selon ce que les Dogmatiques disent eux mêmes; nous ne saurons pas ce qu'ils veulent dire par leur définition de l'Home. De plus: ou bien ils diront que ces accidens qu'ils ajoutent dans la définition, sont dans l'Home actuellement; ou bien ils diront qu'ils y sont seulement en puis-

dire voilà un Home; cela sufisoit pour rapeler l'idée que chacun en avoit.

(c) *Nous inférerons encore la même chose de la diversité des circonstances.* Sextus veut dire, que, si nous nous trouvons dans de certaines dispositions, on aura beau nous montrer un Home, nous le méconaitrons, & nous le prendrons ou pour une bête, ou pour quelque autre chose.

(d) *D'autres Filosofes.* Come les Stoïciens, par exemple.

puissance. S'ils y sont actuellement, celui là ne sera pas Home qui n'aura pas encore une science parfaite, ni une parfaite Raison, & qui n'est pas dans l'état de mort; car c'est là être actuellement mortel. Que s'ils disent que ces accidens sont dans l'Home seulement en puissance, celui là ne sera donc point Home qui a une parfaite Raison, & qui a aquis une grande science & une grande intelligence; ce qui est encore plus absurde, que ce que nous disions auparavant. Il parait donc que nous ne pouvons avoir aucune notion de l'Home.

Aussi, quand Platon veut que l'Home soit un Animal sans plumes, à deux piez, à larges ongles, capable de science, ou de conduite politique; il ne prétend pas dire cela afirmativement: car l'Home étant selon lui du nombre des choses qui naissent ou qui se forment toujours, & qui ne sont pas encore véritablement; come on ne peut rien prononcer afirmativement touchant ce qui n'est pas encore, come il le dit lui même, il s'ensuit qu'il n'auroit pas voulu passer pour avoir doné cette définition précédente d'un ton afirmatif, & qu'il ne prétendoit, en la donant, autre chose que d'aproprier, selon sa coutume, ses expressions à ce qui lui paraissoit vraisemblable.

Mais acordons leur que l'on peut avoir quelque légére idée de l'Home, nous trouve-

ve-

verons toujours que l'Home est une chose incompréhensible. Il est composé d'ame & de corps; mais le corps & l'ame sont deux choses incompréhensibles : donc le tout, qui est l'Home, l'est aussi.

Prouvons que le corps est incompréhensible. Les accidens d'une chose sont diférens de la chose dont ils sont les accidens : ainsi, quand une couleur, ou quelque chose de semblable se présente ou se fait sentir à nous, la Raison veut que nous disions qu'il n'y à que les accidens, qui se font sentir à nous, & non pas le corps même. D'ailleurs on dit que le corps a trois dimensions : nous devons donc comprendre la longueur, la largeur, & la profondeur. Mais si la profondeur se présentoit à nos Sens, nous conaitrions quand de l'or seroit argenté : ainsi le corps est incompréhensible.

Maintenant laissant là le corps, nous trouverons que l'Home est incompréhensible par ce que son ame l'est. Voici come nous nous en convaincrons. Pour passer sous silence les disputes infinies & inexplicables des Filosofes, qui ont disputé touchant l'ame; les uns ont dit que l'ame n'est rien, qu'elle n'existe pas, come entr' autres Dicéarque de Messénie; d'autres ont dit qu'elle existe; & d'autres se sont abstenus de juger de cette controverse. Si les Dogmatiques disent que la déci-

cision de cette dispute est impossible; il faudra qu'ils acordent que l'ame est une chose incompréhensible. S'ils disent qu'elle peut être décidée; qu'ils disent par quel moyen ils la décideront. Ils ne le peuvent pas par les Sens, puisqu'ils prétendent qu'elle doit être conçue & conuë par l'Entendement, & par la Raison. S'ils disent que cette question sera décidée par l'Entendement; nous répondrons qu'il n'y a rien dans l'ame dont on soit moins certain que de l'existence & de la nature de l'Entendement, come on le peut voir par ceux, qui conviennent bien entr'eux de l'existence de l'ame, mais qui sont en grande dispute les uns avec les autres à l'égard de l'Entendement. Si donc ils veulent comprendre ce que c'est que l'ame par l'Entendement & décider par ce moyen la controverse de l'ame; ils prétendront juger & éclaircir une chose contestée par une autre chose, qui l'est encore plus, ce qui est absurde. Ainsi on ne poura pas décider, non pas même par le raisonement, la controverse de l'ame: & par conséquent il n'y aura rien où on la puisse décider. Ce qui étant ainsi, il faut avouer que l'ame est une chose incompréhensible: d'où il suit que l'Home aussi est une chose incompréhensible.

Mais acordons encore que l'on comprenne ce que c'est que l'Home. Je dis qu'après

tout on ne poura peut-être prouver en aucune maniére que l'Home doive être le juge de la vérité des choses; le *Criterium à quo*. Car si quelcun veut dire que les choses doivent être décidées par l'Home; ou il avancera cela sans démonstration, ou il le prouvera par une démonstration. Mais il ne peut pas dire cela avec démonstration; car il faut que sa démonstration soit jugée & reconue pour vraye: mais, come nous n'avons point encore de juge reconu & avoué, par qui cette démonstration puisse être jugée, puisque nous le cherchons; nous ne pouvons point juger de la démonstration, ni par conséquent démontrer que l'Home soit le juge, ou le *Criterium à quo*, dont il s'agit maintenant. Que si on dit sans démonstration que les choses doivent être jugées par l'Home; on ne méritera pas d'être cru. Ainsi nous ne pourons point assurer que l'Home soit le juge du vrai & du faus, ou le *Criterium à quo*.

Mais encore, qui est-ce qui poura juger que l'Home soit le juge, du vrai & du faux? Si on dit que l'Home est le juge, sans que cela ait été jugé come vrai, on ne méritera pas d'être cru; & si on prouve qu'il est le juge, parceque cela a été jugé ainsi par l'Home, on prendra pour preuve cela même qui est en controverse.. Que si on dit que cel[a] a été jugé par quelque autre Animal, comen[t]

pou

poura-t-on admettre cet Animal, pour juger que l'Home est le juge de la vérité? Car si cet Animal juge, sans que son jugement ait été reconu & jugé come vrai, on ne le croira pas: que si son jugement est aprouvé, on demandera par qui. S'il est aprouvé par l'Animal lui même, c'est la même absurdité que ci-dessus; & s'il est aprouvé par un Home, voilà le Dialléle, ou le cercle vicieux. Que si le jugement de cet Animal est aprouvé par quelque autre que par lui même, & que par l'Home, il faudra chercher un juge qui décide de la validité de ce jugement, & ainsi de suite à l'infini. Ainsi nous ne pourons jamais dire, que les choses doivent être jugées par l'Home.

Acordons néanmoins que l'on dise & que l'on croye que les choses doivent être jugées par l'Home. Come il y a une grande diversité entre les Homes, nous demanderons d'abord que les Dogmatiques conviennent entr'eux, s'il faut suivre le sentiment de cet Home ci, ou de celui là, avant que d'exiger que nous suivions aussi le sentiment de cet Home. Mais s'il est vrai, que tant que l'eau coulera, tant que les arbres porteront des feuilles, ils disputeront pour savoir qui d'entr'eux doit être le juge des choses; coment peuvent ils nous presser avec tant de hardiesse de suivre le sentiment de qui que ce soit?

S'ils disent qu'il faut ajouter foi au Sage.

A quel Sage leur demanderons nous? Est-ce à celui, qui est sage selon Epicure; ou à celui qui est sage selon les Stoïciens; ou à celui qui sera de la Secte des Filosofes Ciniques? Jamais ils ne s'acorderont pour nous doner une réponse. Si quelcun nous demande que nous laissions là la question du Sage, & que nous ajoutions foi à celui qui est plus prudent que tous les autres; d'abord les Dogmatiques se diviseront entr'eux pour savoir, lequel est le plus prudent: mais ensuite quand on voudroit acorder, que du comun consentement de tous les Dogmatiques, on en peut trouver quelcun qui surpasse en prudence tous ceux qui sont & qui ont été, ce quelcun là ne sera pas encore pour cela digne de foi. Car come il y a des dégrez presque infinis de perfection, ou d'imperfection dans la prudence, nous répondrons que cet Home, si l'on veut, est plus prudent que ceux qui ont été & qui sont aprésent, mais qu'il se peut faire qu'il vienne quelcun dans la suite qui sera plus prudent que lui. Come donc on exige de nous, que nous ajoutions foi à celui qui passe aujourdui pour plus prudent que ceux qui sont & qui ont été, acause de sa prudence; ainsi il faut atendre d'ajouter foi plutot à celui qui viendra, & qui sera plus prudent que celui à qui on veut que nous a-

jou-

ontions foi aujourdui. Et quand cet Home là ſera venu, on poura encore eſpérer qu'il y en aura un autre après lui plus prudent que lui, & encore un autre plus prudent que celui que l'on atend, & ainſi jusqu'à l'infini.

De plus on ne peut pas ſavoir ſi ces Homes prudens que l'on atend, s'acorderont avec celui d'apreſent; ou s'ils débiteront des choſes contraires & opoſées: ainſi encore que l'on avouroit qu'il y a quelque Home plus prudent que ceux qui ſont, & qui ont été, come nous ne pourons pas aſſurer qu'il n'y en aura aucun plus prudent que cet Home, (car cela eſt obſcur) il faudra toujours atendre le jugement d'un Home plus prudent qui poura venir, & ne jamais aquieſcer à celui qui eſt actuellement le plus habile Home.

Acordons encore qu'il n'y a eu, & qu'il n'y aura jamais aucun Home plus prudent que celui que l'on ſupoſe être le plus prudent de tous; je dis que, quand cela ſeroit, il n'eſt point à propos de le croire. Car come ceux qui ont de la prudence, ont de coutume plus que les autres, en établiſſant leurs ſentimens, de faire enſorte que les opinions défectueuſes dont ils entreprennent la défenſe, paraiſſent vrayes & exemtes de défauts; quand cet habile Home, que l'on

supose, nous afirmera quelque chose ; nous ne saurons pas s'il nous l'expose telle qu'elle est de sa nature, ou s'il n'avance pas come vrai, ce qu'il sait être faux : nous ne saurons pas s'il ne nous veut pas faire croire, come vraye, une chose fausse : vû qu'étant plus habile Home que tous les autres, nous ne saurions le réfuter. C'est pourquoi, quoiqu'il passe pour le vrai juge des choses, nous ne l'en croirons pas davantage, parceque nous penserons qu'à la vérité il se vante de dire vrai dans tout ce qu'il dit, mais que peut-être il a intention de nous faire croire des choses fausses come vrayes, ce qui lui est facile acause qu'il a beaucoup d'esprit & de subtilité.

Voilà les raisons pour lesquelles on ne doit point ajouter foi à celui là même qui seroit le plus habile & le plus subtil de tous les Homes, lorsqu'il s'agit de juger des choses. Si maintenant quelcun prétendoit qu'il faut s'en raporter au consentement de plusieurs (a), nous répondrons que c'est là une prétention vaine. Car premiérement le vrai est peut-être rare (b), & il se peut faire qu'un seul

(a) Ou du plus grand nombre.

(b) Il y a telles questions sur lesquelles on poura débiter mille rêveries & mille faussetez, pendant que certainement il ne poura y avoir qu'une seule opinion qui soit vraye.

seul Home soit plus prudent que plusieurs. Ensuite il y a plus de Persones qui soyent discordantes entr'elles sur la question de la régle du vrai, qu'il n'y en a qui s'acordent sur ce point : car ceux qui nous ont doné quelque régle que ce soit de vérité, diférente de celle dont il semble que les autres convienent, contredisent à cette régle reçue, & ils sont tous ensemble en plus grand nombre que ceux qui reçoivent celle là d'un comun consentement.

De plus ceux qui s'acordent ensemble à recevoir une régle de vérité, sont ou afectez diversement, ou afectez d'une même maniére. On ne peut pas dire qu'ils soyent afectez diversement, au moins par raport au consentement qui est entr'eux sur cette régle : car coment pouroient-ils dire en ce cas là la même chose touchant une même chose ? Que s'ils sont afectez d'une seule & même maniére, tout de meme aussi, & celui qui est d'un sentiment diférent, est afecté d'une seule maniére, & ceux qui s'acordent avec lui sont tous afectez d'une seule & même maniére : d'où il suit qu'eu égard aux maniéres dont nous somes afectez ou aux dispositions que nous suivons, il n'y a point de diférence entre la maniére dont une multitude est afectée, & entre celle dont un seul Home est afecté. Ainsi il

ne faut pas suivre plusieurs plutot qu'une seule Persone. (*a*)

Je ne dis rien de la diférence incompréhensible des jugemens, qui se trouve dans une aussi grande multitude qu'est celle des Homes, come je l'ai dit dans le quatriéme moyen de l'*Epoque*; y ayant une quantité innombrable d'Homes; si on les prend chacun en particulier, & n'étant pas possible de parcourir tous leurs jugemens, & de prononcer ensuite quels jugemens sont apuyez sur plus ou sur moins de voix parmi tous les Homes. D'où il suit encore, qu'il est absurde de préférer quelques juges à d'autres sous, prétexte qu'ils sont en plus grand nombre.

Con-

(*a*) *Ainsi il ne faut pas suivre plusieurs, plutot qu'une seule Persone.* Car toute cétte multitude que l'on supose être d'un seul sentiment, ne doit être censée que come une tête, pour ainsi dire, tout come une seule Persone qui est d'un sentiment diférent de celui de cette multitude, est une seule téte. L'autorité de Copernic pour le mouvement de la terre étoit tout aussi croyable quoiqu'il fût peut-être le seul de son sentiment, que celle de toute la multitude infinie, qui de son tems croyoit que la terre étoit immobile au centre du monde. Les Auteurs ou les Réformateurs de Sectes sont obligez d'admettre ce principe. Tout ce que l'on peut dire en faveur du sentiment d'une multitude, c'est qu'il sera fort bon, en cas que par un examen, où le sufrage de la multitude n'entrera que pour une seule tête, on le trouve vrai.

Concluons de tout ce que nous avons dit, que le *Criterium a quo*, ou le juge du vrai & du faus, est une chose incompréhensible (*b*). Or comme ce *Criterium* renferme les deux autres, un chacun d'eux étant ou une partie, ou une disposition passive, ou une action de l'Home que l'on supose être le *Criterium a quo*, il auroit peut-être été à propos de les obmettre pour passer à d'autres choses ; ce que nous avons dit sur le premier, paraissant sufire pour les deux autres. Mais afin que l'on ne croye pas que nous voulons éviter de réfuter en particulier ce que les Dogmatiques disent du *Criterium per quod* & du *Criterium secundùm quod*, nous en dirons quelque chose par surabondance de droit, en comencant par le *Criterium per quod*.

Chap. VI. *Du* Criterium per quod, *c'est-à-dire, de l'instrument par lequel on prétend juger de la vérité.*

IL y a eu parmi les Dogmatiques une grande controverse & presque infinie, sur cette question de l'instrument par lequel

(*b*) C'est-à-dire, qu'on ne peut pas comprendre qu'il y ait quelque Home, ou quelque Animal, ou quelque multitude qui ait droit de juger des choses obscures ; ensorte que l'on puisse exiger raisonnablement d'un Sceptique, qu'il se range plutot à l'opinion de ceux ci, qu'au sentiment de ceux là.

quel on doit juger des choses. Mais pour observer ici une métode juste, nous dirons que, supofé, come ils le prétendent, que l'Home soit le juge des choses, il n'y a en lui que son Entendement & ses Sens, dont il puisse se servir pour en juger, come eux mêmes l'avouent. Si donc nous montrons qu'il ne peut pas juger des choses par ses Sens seulement, ni par son Entendement seul, ni par tous deux ensemble, nous renverserons toutes leurs opinions particuliéres tout à la fois; car elles peuvent être toutes réduites à ces trois.

Començons par les Sens. Quelques-uns assurent que les perceptions passives des Sens sont vaines, que rien de tout ce qu'ils semblent apercevoir n'est l'objet de leurs perceptions: quelques autres disent, que toutes les choses par lesquelles ils croyent être mus, sont réellement à eux: & il y en a encore d'autres qui croyent que quelques-unes de ces choses là sont aperçues par les Sens réellement telles qu'elles sont, & non pas quelques autres. Dans une si grande diversité de sentimens nous ne saurions savoir qui sont ceux à qui nous devons ajouter foi: car nous ne déciderons pas cette controverse par les Sens, puisque nous disputons si leurs perceptions sont vaines ou si elles sont fondées sur la vérité & sur la nature: mais nous ne la déciderons pas non plus

par un autre moyen, puisque selon la supposition que les Sens seuls sont les instrumens par lesquels nous jugeons des choses, il n'y a aucun autre instrument de jugement dont nous puissions nous servir. Ce sera donc une chose que l'on ne poura décider, & qui sera incompréhensible, de savoir si nos Sens sont afectez d'une perception vaine, ou si cette perception est causée par quelque chose de réel. Ce qui étant ainsi, il s'ensuit que pour juger des choses nous ne devons pas employer les Sens seuls, puisque nous ne pouvons pas dire qu'ils aperçoivent quoi que ce soit de réel. Acordons néanmoins que les Sens ont la faculté d'apercevoir: on ne poura point encore s'y fier, s'il s'agit de juger des objets extérieurs des Sens; car les Sens sont mus d'une maniére contraire par de mêmes objets sensibles & extérieurs. Par exemple, le gout à la présence du miel, a tantot un sentiment d'amertume, & tantot une sensation de douceur: la vue aperçoit quelquefois un même corps come s'il étoit de couleur de sang, & quelquefois come s'il étoit blanc: l'odorat n'est pas toujours d'acord avec lui même; car un Home qui est sujet aux maux de tête, trouve désagréable le parfum liquide; qu'il trouve agréable s'il est autrement afecté: les Inspirez & les Frénétiques s'imaginent entendre

des gens qui leur parlent, gens que nous n'entendons pas; & une même eau peu chaude parait incomode à ceux qui ont quelque inflamation, étant apliquée sur la partie enflamée, qui ne parait que tiéde aux autres.

Dira-t-on que toutes les aparences des Sens, ou que toutes les imaginations sont vrayes; ou dira-t-on qu'elles sont en partie vrayes & en partie fausses? Car de dire qu'elles sont toutes fausses, nous ne le pouvons pas, n'ayant aucune régle du vrai aprouvée sans contestation, par laquelle nous puissions juger quel sentiment nous devons préférer aux autres; outre que nous n'avons aucune démonstration vraye & jugée telle, puisque nous cherchons encore une régle de vérité, par laquelle nous devons juger de la vérité de la démonstration.

Ainsi si quelcun prétend qu'il faut ajouter foi aux Sens, quand ils sont dans leur état naturel, & non quand ils n'y sont pas, il dira une absurdité. Car s'il dit cela sans rien démontrer, on ne le croira pas, & s'il le veut démontrer, il ne le poura pas, acause de ce que nous avons dit, qu'on ne peut pas avoir à cet égard une démonstration vraye qui soit reconue & jugée telle.

Mais de plus, quand on acorderoit que les perceptions de ceux qui sont dans leur état naturel, sont dignes de foi, mais non

pas

pas de ceux qui n'y sont pas ; on trouvera encore après cette concession, qu'il est impossible de juger par les Sens seuls des objets extérieurs. Car la vue, lors même qu'elle est dans son état naturel, nous représente une même tour quelquefois ronde & quelquefois quarée: & le gout représente les mêmes viandes come dèsagréables à ceux qui sont rassasiez, qu'il représente come agréables à ceux qui ont bon apétit: & l'ouye aperçoit de nuit come forte une voix qui parait foible & sourde en plein jour: une odeur qui parait dèsagréable à la plupart du monde, ne parait point cela aux courroyeurs: & à l'égard du toucher, avant que d'entrer dans l'apartement chaud du bain, on a chaud dans l'apartement tiéde qui y joint, & on a froid dans ce même apartement tiéde, au sortir de l'apartement chaud. Puis donc que les Sens mêmes qui sont dans leur état naturel, sont sujets à avoir des perceptions contraires des mêmes objets, & qu'il n'est pas possible de décider cette controverse, parceque l'on n'a point un juge avoué & reconu indubitablement pour juger des aparences des Sens; c'est une conséquence, qu'il faut toujours rester dans les mêmes doutes. On pouroit, pour confirmer ce que je dis, raporter ici plusieurs choses que nous avons dites en parlant des moyens de l'*Epoque* ;

mais ceci sufit pour faire voir, que peut-être n'est-il pas vrai que les Sens seuls puissent juger des objets extérieurs. Ainsi passons à l'Entendement,

Ceux qui veulent que l'on suive l'Entendement seul pour juger des choses, doivent prouver d'abord qu'il y a un Entendement. Mais ils ne pouront jamais faire comprendre que cela puisse être démontré. Gorgias dit que rien n'existe, non pas même l'Entendement; & d'autres disent que l'Entendement est une chose existante. Coment décideront-ils cette controverse? Ce ne sera pas par l'Entendement, autrement ils usurperont, come déja prouvé, ce qui est en question. Ce ne sera pas non plus par autre chose, puisqu'ils supposent ici qu'on doit se servir de l'Entendement seul pour juger des choses. C'est donc une chose que l'on ne peut décider, & qui est incompréhensible, de savoir si l'Entendement existe ou non. D'où on peut conclure qu'il ne faut pas suivre l'Entendement seul dans le jugement des choses, puisqu'on ne l'a pas encore compris, & qu'on ne peut pas prouver s'il existe.

Mais acordons que l'on conçoive ce que c'est que l'Entendement, & que son existence soit une chose avouée: je dis qu'il ne peut pas juger des choses. Car s'il ne se conait pas exactement lui même, s'il est douteux

toux & discordant avec lui même lors qu'il s'agit de définir quelle est sa nature, son origine, le lieu où il est ; coment poura-t-il comprendre exactement quoi que ce soit des autres choses.

Ensuite quand on acorderoit que l'Entendement a la faculté de discerner & de juger; coment pourons nous trouver le moyen de nous en servir pour bien juger ? Il y a une diversité d'Entendemens : autre est celui de Gorgias, suivant lequel il dit que rien n'éxiste : autre est celui d'Héraclite, selon lequel il dit que toutes choses existent : (qu'il n'y a point de fausses aparences :) autre est celui de ceux qui disent qu'il y a quelques choses qui existent, & quelques autres qui n'existent pas. Nous ne saurions trouver aucun moyen de choisir avec discernement entre ces diférences des Entendemens, & nous ne pourons point dire s'il nous faut suivre l'Entendement de celui ci plutot que l'Entendement de celui là. Car si nous entreprenons de juger par quelcun de ces Entendemens particuliers, alors en nous joignant à un parti oposé aux autres, nous usurperons, come déja prouvé, ce qui est en dispute entre tous : & si nous voulons juger par quelque autre chose que par l'Entendement, nous nous écarterons de la téte, qui dit qu'il faut juger des choses par l'Entendement seul.

Outre

Outre cela, on peut démontrer, suivant ce que nous avons dit en parlant du *Criterium a quo*, que nous ne pouvons pas savoir quel est l'Entendement qui est le plus pénétrant de tous, & que, quand nous aurions trouvé un Entendement plus pénétrant que tous ceux qui sont & qui ont été, nous ne devrions pas pour cela suivre son jugement; parcequ'il est incertain, s'il n'en viendra point encore quelque autre plus pénétrant que celui là. Enfin quand on suposeroit un Entendement qui surpasseroit tous les autres par sa pénétration & par son discernement, cependant nous n'acorderons point notre assentiment à celui qui jugera par cet Entendement là, dans la crainte que nous aurons, que cet Home ayant un Entendement fort subtil, ne nous veuille persuader come vraye, une fausse raison qu'il nous débitera. Concluons & disons que l'Entendement seul ne peut pas juger des choses.

Il reste à dire que nous devons juger des choses par les Sens & par l'Entendement ensemble. Mais cela ne se peut encore; tant s'en faut que les Sens dirigent l'Entendement, come de surs guides pour parvenir à la conaissance des choses, qu'au contraire ils lui sont souvent opofez. Parceque le miel est amer aux uns & doux aux autres, Démocrite dit qu'il n'est ni doux ni amer; & Hé-

Héraclite dit qu'il est l'un & l'autre. Il faudra raisoner de même des autres Sens, & des choses qui s'aperçoivent par les Sens. Si donc l'Entendement se régle sur les raports des Sens, il faudra qu'il dise des choses toutes contraires & oposées les unes aux autres: or cela ne convient pas à une régle de vérité qui auroit la faculté de faire comprendre la vérité & de la distinguer d'avec la fausseté.

Mais encore, faudra-t-il que nous jugions des choses par les Sens & par les Entendemens de tous les Homes, ou seulement par ceux de quelques uns. La premiére de ces choses est impossible, vû les discordances infinies qui se rencontrent dans les Sens & dans les Entendemens de tous; outre que dans cette universalité, l'Entendement de Gorgias y est compris, lequel Entendement prononce qu'il ne faut suivre ni le jugement des Sens, ni celui de l'Entendement: ce qui fait que l'on s'exposeroit à une fâcheuse rétorsion, si on soutenoit qu'il faut suivre les Entendemens & les Sens de tous.

Que si on dit que nous devons juger des choses seulement par les Entendemens & par les Sens de quelques uns; coment poura-t-on juger qu'il faut s'atacher à ces Sens & à ces Entendemens en particulier & non pas à d'autres; vû que ceux qui voudroient dire cela, n'ont point de régle certaine & démontrée,

par

par laquelle ils puissent juger de la diversité des Sens & des Entendemens ? S'ils disent que nous devons juger des Sens & des Entendemens par les Sens & par les Entendemens ; ils usurperont, come prouvé & come reçu pour régle de jugement, cela même dont on dispute.

Ajoutons encore ceci. Faudra-t-il juger des Sens & des Entendemens par les Sens, ou des Sens & des Entendemens par les Entendemens ; ou des Sens par les Sens, & des Entendemens par les Entendemens ; ou des Entendemens par les Sens, & des Sens par les Entendemens ? Si on veut juger des Sens & des Entendemens, ou par les Sens seuls ou par l'Entendement seul, on sortira de la tése qui dit qu'on doit juger par les Sens & par l'Entendement joints ; & choisissant ou les Sens seuls ou l'Entendement seul, on s'exposera aux dificultez que nous avons marquées ci dessus. Si on juge des Sens par les Sens & des Entendemens par les Entendemens ; come les Sens sont oposez aux Sens & les Entendemens aux Entendemens, si l'on choisit quelque chose dans cette discordance des raports des Sens pour juger des autres raports des Sens, on usurpera, come prouvé, ce qui fait une partie de la dispute, & qui est une raison de douter : on l'usurpera, dis-je, pour juger des cho-

choses qui ne sont pas plus controversées, que ce que l'on prendra pour en juger. Apliquez ceci aux Entendemens qui sont aussi contraires les uns aux autres. Que si on veut juger des Entendemens par les Sens, & des Sens par l'Entendement, on prouvera réciproquement l'une par l'autre deux choses également contestées & obscures; on tombera dans le Dialléle, suivant lequel il faudra pour juger des Sens, avoir auparavant jugé des Entendemens, come il sera nécessaire pour examiner les Entendemens, d'avoir auparavant examiné les Sens.

Puis donc que l'on ne peut juger d'aucune de ces deux régles prétendues de vérité par aucune régle de même genre, ni de toutes deux ensemble par une seule des deux, ni, en permutant, de la premiére par la seconde, & de la seconde par la premiére; nous ne pourons point préférer un Entendement à un autre, ni un Sens à un autre semblable Sens: & par conséquent nous n'aurons point de régle pour juger de quoi que ce soit. Car si nous ne pouvons juger par les Sens & par les Entendemens de tous, & si nous ignorons par quels Entendemens & par quels Sens nous devons juger; il ne nous restera plus rien dont nous puissions nous servir pour juger; & par conséquent il ne poura point y avoir de *Criterium per quod*, ou d'instru-

trument pour parvénir à la conaissance de la vérité.

Chap. 7. Du Criterium secundùm quod, *c'est-à-dire, de l'exemplaire suivant lequel on doit juger des choses.*

Examinons maintenant l'exemplaire suivant lequel on prétend que l'on juge des choses. Voici d'abord ce que nous en pouvons dire: c'est que nous ne pouvons pas avoir une conaissance même légére & imparfaite de l'evidence (a), que quelques Dogmatiques disent être cet exemplaire. Les Stoïciens disent que l'évidence est une impres-

(a) *De l'évidence.* Sextus se sert du terme de *fantaisie*, par lequel il entend l'imagination ou la faculté compréhensive de l'ame. Il faut entendre par là l'évidence ou l'impression vive & convaincante que la vérité fait dans l'ame. Quand l'ame est vivement frapée, quand elle est clairement & puissament persuadée par quelque objet, par quelque proposition, ou par quelque raisonement; alors cette évidence ou cette perception claire de l'ame est l'exemplaire sur lequel on doit juger de la vé ité des choses. Voilà la pensée des Filosofes, & particulierement des Stoïciens; c'est cette pensée que Sextus entreprend de réfuter: & afin que ses objections paraissent plus claires, quand je me servirai du terme d'*évidence*, ou quelquefois du terme d'*imagination évidente*, ou de *faculté compréhensive*, il faudra toujours entendre l'evidence, ou cette impression convaincante que la vérité fait dans l'ame.

pression dans la partie principale de l'ame. Come donc l'ame & la principale partie de l'ame sont, selon eux, une espéce de soufle ou de respiration légére, ou quelque chose de plus subtil que ce soufle ou que cette espéce d'air, on ne sauroit s'imaginer qu'elle puisse être capable de recevoir aucune impression soit par l'enfoncement, soit par l'élévation des parties, ou par une certaine vertu altératrice qu'ils ont monstrueusement inventée. Car, si cela étoit, l'ame ne pouroit pas conserver la mémoire de tant de préceptes qui composent une science ou un art, lorsque de nouvelles altérations survenant, les premiéres seroient effacées par les secondes.

Mais, encore que l'on pût avoir quelque notion de l'évidence, elle seroit néanmoins incompréhensible. Car l'évidence étant une passion ou une impression passive dans la principale partie de l'ame, & cette principauté de l'ame étant incompréhensible, come nous l'avons fait voir, nous ne comprendrons pas non plus cet état passif. Ensuite quand nous acorderions que l'évidence est compréhensible, il ne s'ensuit pas que nous puissions juger des choses par son moyen. Car l'ame ne s'aplique pas par elle même aux objets de dehors, & elle ne conçoit pas les images des choses, par elle même, mais par les Sens; & les Sens ne conçoivent peut-être pas les objets

jets extérieurs, mais seulement leurs propres perceptions passives. Ainsi l'imagination sera seulement conforme à la perception passive des Sens, laquelle passion est diférente de l'objet extérieur. Car le miel n'est pas la même chose que la perception de douceur que j'ai en mangeant du miel : & l'absinte est toute diférente de la perception d'amertume que ce breuvage me cause. Or si la perception passive est diférente de l'objet extérieur, l'imagination frapée ne sera pas une représentation de cet objet, mais de quelque chose qui en sera toute diférente. Si donc l'Entendement juge sur cette représentation, il jugera mal, & non conformement à l'objet réel qui est présent aux Sens. C'est pourquoi il est absurde de dire que l'on puisse juger des objets de dehors, sur le raport de l'évidence qui est l'impression de l'ame. Car d'où est-ce que l'Entendement saura si les perceptions passives des Sens sont semblables aux choses qui s'aperçoivent par les Sens, n'ayant par lui même aucun comerce avec les choses de dehors, & les Sens ne lui représentant point la nature de ces choses, mais seulement leurs propres perceptions à eux mêmes, come on le peut voir par ce que nous avons dit en parlant des moyens de l'*Epoque*, au quatriéme moyen? Car come celui qui ne conait point Socrate, mais qui a vu son portrait, ne sait

pas

pas si cette image ressemble à Socrate ; ainsi l'Entendement considérant les perceptions des Sens, mais ne voyant pas les objets de dehors, ne poura pas savoir si les passions des Sens sont semblables à ces objets ; & par conséquent il ne poura pas juger de ces objets sur le raport de la faculté compréhensive de l'ame, non pas même par voye de ressemblance.

Donons néanmoins par concession non seulement, que nous puissions nous imaginer & comprendre ce que c'est que l'imagination convaincue par l'évidence, mais encore, quelle est capable de juger des choses ; (quoique nous ayons fait voir le contraire:) il s'ensuivra de là qu'il faudra ajouter foi à quelque imagination que ce soit, & aussi par conséquent à celle, suivant laquelle quelcun assurera que toutes les imaginations sont indignes que l'on y ajoute foi. Mais par là on s'exposera à cette rétorsion, qui consistera à dire, que toutes les imaginations, évidentes tant qu'il vous plaira, ne méritent pas tellement d'être crues, que l'on puisse juger des choses suivant leur raport.

Que si l'on doit ajouter foi seulement à quelques imaginations évidentes, coment conaitrons nous que l'on doit ajouter foi à celles ci, & non pas à celles là ? Car si on juge de cette dificulté sans le secours de l'imagination, on acordera tacitement, que

cet-

cette faculté compréhensive est superflue pour juger des choses; puisque l'on avoüera que l'on peut juger de quelques choses sans son aide. Mais si on doit juger des choses avec le secours de la faculté compréhensive, coment prendrons nous une faculté compréhensive particuliére, qui n'est ni jugée, ni prouvée, pour nous servir à juger des autres facultez compréhensives? Il faudra que ceux qui en agiront ainsi, se servent d'une imagination pour juger des autres, & puis d'une seconde imagination pour juger de cette premiére, & ainsi de suite jusqu'à l'infini. Mais on ne peut pas juger de cette enchainure infinie de preuves. On ne peut donc trouver en aucune maniére quelles sont les facultez compréhensives, que l'on doit employër come des régles de vérité, & quelles sont celles dont on ne doit point se servir.

En un mot, si nous acordons que l'on doit juger des choses selon le raport des fantaisies ou des imaginations, nous rétorquerons toujours; & soit que l'on veuille que l'on ajoute foi à toutes, ou bien à quelques unes seulement, & non pas à d'autres, nous en conclurons toujours que l'on ne doit pas prendre les imaginations compréhensives come régles de vérité pour juger des choses.

En voilà assez pour ce court traité sur le *Criterium secundùm quod*, ou sur la régle du vrai & du faux, suivant laquelle on prétend que l'on doit juger des choses. Aureste il faut savoir que nous ne prétendons pas prouver qu'il n'y a aucune régle de vérité, (car ce seroit là une assertion Dogmatique) mais, parceque les Dogmatiques assurent sur des raisons qui ne sont que probables, qu'il y a quelque régle de vérité, nous leur avons oposé des raisons probables. Nous ne voulons pas assurer néanmoins que nos raisons soyent vrayes, ou plus probables que celles qui leur sont contraires; mais acause de leur probabilité, qui nous parait être égale à celle des raisons que les Dogmatiques établissent, nous concluons que nous devons nous abstenir de prendre parti, & de juger.

Chap. VIII. *Du Vrai & de la Vérité.*

QUand nous acorderions par suposition qu'il y a quelque régle de vérité, il se trouvera qu'elle sera inutile & vaine, si nous montrons par les Dogmatiques eux mêmes, que la Vérité n'existe point, & que le Vrai ne peut subsister. Voici come nous montrons cela.

On dit que le Vrai est diférent de la Vérité en trois maniéres, par sa substance, par sa cons-

constitution & par sa puissance. Par sa substance parceque le vrai est incorporel, (*a*) le Vrai n'étant ou qu'une énonciation proprement dite, ou que quelque *dit* en général; mais la Vérité est un corps, étant une science par laquelle on prononce ou on énonce tout ce qui est vrai. Car la science est l'ame elle même disposée d'une certaine maniére, come le poing est une certaine disposition de la main : mais l'ame est un corps, ou un soufle léger & subtil selon les Dogmatiques.

On dit que le Vrai est diférent de la Vérité par sa constitution, parceque le Vrai est quelque chose de simple; come, *Je dispute*: mais la Vérité consiste dans la conaissance de plusieurs choses vrayes. On dit que le Vrai est diférent de la Vérité en puissance ou en vertu, parceque la Vérité est acompagnée nécessairement de science, ce qui n'est pas nécessaire pour le Vrai. D'où vient que les Dogmatiques disent que la Vérité ne se trouve que dans

(*a*) Selon les Stoïciens, un *dit*, *λεκτὸν*, étoit incorporel, parceque ce n'étoit qu'une énonciation passagére de l'ame; & le Vrai n'étant qu'un *dit*, il étoit aussi incorporel: mais la Vérité étoit l'ame elle même modifiée d'une certaine maniére ; ainsi elle étoit corporelle, come l'ame; qui, selon les Stoïciens, étoit composée d'une matiére fort subtile. Le Vrai étoit un acte passager, la Vérité une habitude.

dans le Sage, & que le Vrai se trouve aussi dans le fou: car il peut ariver qu'un fou dise quelque chose de vrai.

Voilà ce que disent les Dogmatiques. Mais nous, eu égard au dessein que nous nous somes proposé d'être courts, nous ne parlerons que du Vrai: parceque le Vrai renferme ou súpose la Vérité, qui est un amas de conaissances ou de choses vrayes. Derechef, come il y a dès raisons générales par lesquelles nous ataquons l'existence du Vrai, & des raisons particuliéres, par lesquelles nous prouvons que le Vrai n'existe pas dans le discours extérieur, ni dans l'idée ou la notion de l'Entendement, nous nous contenterons d'expliquer pour le présent les raisons les plus générales. Car, come le fondement d'un mur étant ruiné, tout ce qui étoit apuyé dessus est renversé; de même aussi en renversant l'opinion de l'existence du Vrai, toutes les subtiles inventions des Dogmatiques se trouveront envelopées dans cette réfutation.

Chap. IX. *S'il y a quelque chose qui soit naturellement vraye.*

LEs Dogmatiques disputent entr'eux sur le Vrai: quelques uns disent qu'il y a quelque chose de Vrai; & d'autres qu'il n'y

a rien de vrai. Cela étant on ne peut point décider cette controverse, parceque si celui qui dit qu'il y a quelque chose de vrai, le dit sans démonstration, on ne le croira pas, acause que cela est contesté: & s'il veut aporter une démonstration & qu'il avoue qu'elle est fausse, il se réfutera lui même: mais s'il dit que sa démonstration est vraye, il tombera dans le Diallele. (Car il prouvera qu'il y a quelque chose de vrai par une démonstration qu'il dit être vraye, mais qu'il ne peut prouver être vraye à moins qu'il n'ait prouvé qu'il y a quelque chose de vrai.) De plus on lui demandera une démonstration pour prouver que sa premiére démonstration est vraye, & encore une démonstration de cette seconde, & ainsi à l'infini. Mais on ne peut point démontrer ainsi à l'infini; & par conséquent il faut dire qu'on ne peut conaitre en aucune maniére qu'il y ait quelque chose de vrai.

Bien plus. Ce *quelque chose*, qu'ils disent être le genre généralissime de toutes choses, est ou vrai ou faux; ou bien, il n'est ni vrai ni faux; ou bien il est vrai & faux tout ensemble. S'ils disent qu'il est faux, ils avouront que toutes choses sont fausses: car come, de ce que cette chose, qui est Animal, est animée, il s'ensuit que tous les Animaus en particulier sont animez; de même si

si le *quelque chose* qui est le genre généralissime de toutes choses est faux, toutes les choses particuliéres seront fausses aussi, & il n'y aura rien de vrai; mais de là on conclura aussi qu'il n'y a rien de faux. Car cette proposition, toutes choses sont fausses, sera fausse aussi parcequ'elle est quelque chose: & come cette proposition particuliére, *il y a quelque chose de faux*, est comprise dans la générale qui est fausse, elle sera fausse aussi, & par conséquent étant faux que toutes choses soyent fausses, & qu'il y ait quelque chose de faux, il n'y aura rien de faux.

Que si le *quelque chose* généralissime est vrai, toutes choses seront vrayes; mais on inférera delà, qu'il n'y a rien de vrai, parceque cette proposition, *il n'y a rien de vrai*, étant quelque chose, sera vraye aussi.

Si ce *quelque chose* est vrai & faux tout ensemble, toutes les choses particuliéres qui sont sous ce genre seront aussi vrayes & fausses en même tems: d'où on conclura qu'il n'y a rien qui soit vrai de sa nature, parceque ce qui est vrai par sa nature, ne peut en aucune maniére être faux.

Enfin si ce *quelque chose* n'est ni vrai ni faux, il faudra avouer que toutes les choses particuliéres, qui sont sous ce genre n'étant ni vrayes ni fausses, ne seront rien & n'existeront point. Voilà donc des raisons qui

nous empêchent de savoir évidemment si le Vrai existe.

Ajoutons encore ceci. Ou bien il n'y a que les choses évidentes qui soyent vrayes, ou bien il n'y a que les choses obscures qui le soyent, ou bien entre les choses vrayes il y en a quelques unes qui sont obscures, & quelques unes qui sont évidentes : mais rien de tout cela n'est vrai ; come nous le démontrerons : donc il n'y a rien de vrai.

Si les Dogmatiques disent que les choses évidentes seulement sont vrayes, ou bien ils diront qu'elles le sont toutes, ou bien ils diront qu'il n'y en a que quelques unes qui le soyent. S'ils disent qu'elles sont toutes vrayes, ils s'exposeront à une rétorsion : car on leur dira qu'il parait évident à quelques uns qu'il n'y a rien de vrai. S'ils disent qu'il n'y a que quelques choses évidentes qui soyent vrayes, persone ne poura dire sans quelque preuve de sa distinction, que celles ci soyent véritables, & celles là fausses, quoiqu'elles soyent toutes évidentes. Mais en se servant de sa preuve de distinction, ou il dira que cette preuve est évidente, ou il dira qu'elle est obscure : or il ne peut pas dire qu'elle soit obscure ; car on supose ici que les choses vrayes sont évidentes : (il se réfuteroit donc lui même.) Que s'il dit que sa preuve de distinction est évidente, come

come on ne ſait encore quelles choſes évidentes ſont vrayes & quelles choſes évidentes ſont fauſſes, ſa preuve pretendue évidente, qu'il aura priſe pour la diſtinction des choſes vrayes qui ſont évidentes, aura beſoin d'une autre preuve diſtinctive d'évidence vraye; & celle ci d'une autre, & ainſi de ſuite à l'infini: or il eſt impoſſible de juger ainſi des choſes à l'infini. On ne peut donc comprendre en aucune maniére s'il n'y a que les choſes évidentes qui ſoyent vrayes.

Si quelcun dit que les choſes obſcures ſeules ſont vrayes, il ne dira pas qu'elles le ſoyent toutes: car il ne dira pas, par exemple, qu'il ſoit également vrai que le nombre des étoiles eſt pair, ou qu'il eſt impair. S'il dit donc qu'il n'y a que quelques choſes obſcures qui ſoyent vrayes, coment jugerons-nous que ces choſes obſcures-ci ſont vrayes, & que ces obſcures là ſont fauſſes? On ne poura pas en juger par quelque choſe d'évident: (car on ſupoſe à préſent que les ſeules choſes obſcures ſont vrayes:) mais, ſi nous voulons examiner par une choſe obſcure quelles ſont les choſes obſcures qui ſont vrayes & qu'elles ſont les obſcures qui ſont fauſſes, cette choſe obſcure aura beſoin encore d'une autre choſe obſcure pour l'examiner, & celle ci d'une autre, & ainſi jusqu'à l'infini. Ce

ne sont donc pas les choses obscures seules qui sont vrayes.

Nous voilà donc réduits à dire que les choses sont en partie évidentes, & en partie obscures : mais c'est encore là une absurdité. Car, ou toutes les choses tant évidentes qu'obscures sont vrayes ; ou quelques choses évidentes sont vrayes, & quelques choses obscures sont vrayes. Si on dit que toutes choses, tant les évidentes que les obscures, sont vrayes, on s'exposera à une rétorsion, parcequ'il faudra que l'on avoue aussi, qu'il est vrai qu'il n'y a rien de vrai ; & il faudra dire qu'il est vrai que le nombre des étoiles est pair, & qu'il est vrai qu'il est impair. Que si nous disons que quelques choses qui nous paraissent évidentes sont vrayes, & que quelques choses obscures sont vrayes aussi ; coment jugerons-nous que ces choses évidentes-ci sont vrayes & que ces choses évidentes-là sont fausses? Si nous voulons juger de cela par une chose évidente, nous donerons dans le progrès à l'infini : & si nous en voulons juger par une chose obscure, come les choses obscures ont besoin aussi d'être examinées, coment jugerons-nous de cette chose obscure? Sera-ce par une chose évidente? Nous tomberons dans le Dialléle. Sera-ce par une chose obscure ? Nous tomberons dans le progrès à l'infini.

Il faudra dire le même à l'égard des cho-

ses obſcures. Car celui qui voudra juger de ces choſes obſcures, par quelque choſe d'obſcur, tombera dans le progrès à l'infini, & celui qui en voudra juger par quelque choſe d'évident, tombera encore dans le progrès à l'infini, s'il veut prouver ce qu'il a pris pour évident, par ce qui lui parait évident. Et s'il va de l'évident à l'obſcur, pour juger de l'obſcur, il tombera dans le Diallèle. Il eſt donc faux que quelques choſes vrayes ſoyent évidentes, & que quelques-unes ſoyent obſcures, come on le prétend.

Si donc ni les choſes évidentes ſeules ni les choſes obſcures ſeules, ni quelques choſes évidentes, ni quelques choſes obſcures ne ſont point vrayes, il n'y a rien de vrai. Mais s'il n'y a rien de vrai, & que le *Criterium* ſoit une régle qui nous doive faire juger & diſtinguer ce qui eſt vrai, ce *Criterium* eſt une choſe vaine & inutile, quand même nous dirions par conceſſion qu'il y en a un.

Que ſi nous devons nous abſtenir de prononcer s'il y a quelque choſe de vrai, il en faut conclure, que ceux là parlent témérairemement qui diſent que la Dialectique eſt la conaiſſance des choſes vrayes & fauſſes, & de celles qui ne ſont ni vrayes ni fauſſes. Au reſte, come nous avons fait voir, que l'on ne ſauroit trouver aucune régle de vérité, il

faut dire, que persone ne sauroit plus rien établir de certain sur toutes les choses qui passent pour évidentes suivant les décisions des Dogmatiques, ni touchant celles qui passent pour obscures. Car si nous somes obligez de nous abstenir de juger des choses qui passent pour évidentes, coment oserons nous décider touchant les choses obscures, dont les Dogmatiques disent qu'ils ne peuvent les reconaitre que par les choses évidentes?

Néanmoins par surcroit de preuves, nous disputerons encore sur les choses obscures en particulier: & parcequ'il semble qu'on peut les comprendre, & les conaitre avec quelque assurance, par le moyen du signe & de la démonstration, nous ferons voir que l'on doit s'abstenir d'acorder son assentiment au signe & à la démonstration. Començons par le signe; aussi bien est-ce un genre, qui semble renfermer dans son étendue, la démonstration come une espéce de signe.

Chap. X. *Du Signe.*

Toutes choses sont telles (selon les Dogmatiques) que les unes sont évidentes, & les autres obscures. Les choses obscures, selon ces Filosofes, sont ou obscures tout à fait & pour toujours, ou obscures pour quelque tems, ou obscures de leur nature. Ils disent que les choses évidentes sont celles qui

se

se font conaitre à nous par elles mêmes ; come, par exemple, qu'il est jour. Ils ajoutent que les choses tout à fait obscures sont celles dont la nature ne permet pas que nous les comprenions ; come de savoir si le nombre des étoiles est pair. Que celles qui sont obscures pour un tems sont celles qui étant évidentes de leur nature, nous sont néanmoins obscures pour quelque tems, acause de certaines circonstances extrinséques ; come la ville d'Aténes, où je n'ai pas encore été m'est obscurément conue pour un tems. Que les choses obscures de leur nature sont celles dont la nature ne permet pas qu'elles nous soyent évidentes ; come les pores du corps que nous nous imaginons par la pensée, car on n'aperçoit jamais ces pores par eux mêmes, mais on peut croire qu'on les conait par d'autres choses, come par les sueurs ou par quelque autre chose semblable.

Les Dogmatiques disent donc, que les choses évidentes n'ont pas besoin de Signe, parcequ'on les conait par elles mêmes, & que les choses tout à fait obscures n'en ont pas besoin non plus, parcequ'on ne peut aucunement les conaitre. Mais que celles qui sont incertaines pour quelque tems, & celles qui sont incertaines de leur nature, se conaissent par des Signes, non pas toutes par de memes Signes, mais les incertaines, ou obscures pour un tems par des Signes d'avertis-

sement, & celles qui sont obscures de leur nature, par des Signes d'indication ; il y a donc, selon eux, des Signes d'avertissement & des Signes d'indication.

Ils apellent Signe d'avertissement, celui qui s'étant présenté quelquefois évidemment avec la chose signifiée, & ayant été observé clairement avec cette chose, nous en rapelle le souvenir, dès qu'il tombe sous nos Sens, quoique la chose alors soit cachée ; parcequ'il a été observé autrefois avec elle, & qu'il tombe sous les Sens maintenant avec évidence : come on peut voir à l'égard de la fumée & du feu.

Mais le Signe d'indication est, selon eux, celui qui n'ayant point été observé évidemment avec la chose signifiée, signifie néanmoins par sa nature & par sa constitution, la chose dont il est le Signe : come les mouvemens spontanez, que l'on voit dans un corps sont des Signes de l'âme, que l'on n'a jamais vue par elle même avec ces mouvemens. C'est pourquoi ils définissent ainsi ce Signe. Le Signe (d'indication) est une énonciation démonstrative & convaincante, qui est l'antécédent d'un bon *Connexum*, (a) & par laquelle

(a) *Le Signe d'indication est une énonciation démonstrative & convaincante, qui est l'antécédent d'un bon Connexum*, &c. J'ai hésité longtems, si je devois me servir de ce mot latin, mais enfin n'en ayant

quelle on découvre la vérité du conſéquent du même *Connexum*. Or come il y a deux ſortes de Signes, ainſi que nous l'avons dit,
H 7 nous

ayant point trouvé en François qui exprimât parfaitement le terme Grec συνημμένον que l'on a traduit par le mot Latin, *Connexum*, je me ſuis déterminé à me ſervir de ce mot latin, qui ne poura faire aucune dificulté pourvû que l'on explique clairement ce qu'il ſignifie. Le *Connexum* eſt donc une propoſition compoſée, qui en renferme deux; l'une qui eſt l'antécédent, & la ſeconde qui eſt le conſéquent. Il renferme de plus quelques termes qui marquent la liaiſon qu'il y a entre l'antécédent & le conſéquent, come pouroient être ceux-ci, *ſi*, *ſupoſé que*, &c. Ainſi une propoſition conditionelle, ou hipotétique, &c. eſt un *Connexum*: chaque propoſition partiale du *Connexum* eſt apelée en Grec, λεκτὸν αὐτοτελὲς, un *dit parfait*, c'eſt-à-dire, une énonciation qui a un ſens achevé. Un exemple éclaircira tout ce que je viens de dire. Cette propoſition conditionelle, *ſi le Soleil luit, il eſt jour*, eſt un *Connexum* compoſé de ces deux propoſitions, le *Soleil luit*, *il eſt jour*, & de la particule *ſi*: Le *Soleil luit*, c'eſt l'antécédent; *Il eſt jour*, c'eſt le conſéquent, *ſi*, c'eſt la marque de la liaiſon juſte qui ſe trouve entre l'antécédent & le conſéquent. Cet antécédent & ce conſéquent ſont apelez *dits parfaits*, ou *achevez*, parceque, quoiqu'ils ſoyent des parties du *Connexum*, il ont néanmoins chacun à part une ſignification complette.

Il faut ici remarquer, que les Stoïciens diſoient que les Etres & les termes dont on ſe ſert pour les exprimer, étoient des choſes corporelles, mais que la ſignification des termes ou des propoſitions étoit incorporelle; come n'étant que dans l'eſprit de ceux qui les conçoivent. Or c'étoient proprement ces idées ou ces conceptions non corporelles qu'il apeloient λεκτὰ, des *dits*, *dicta*. Je crois qu'après ces éclairciſſe-
ment

nous ne les rejettons pas tous, & nous n'ataquons que le Signe démonstratif, (que j'ai apelé le Signe d'indication) come étant une pure invention des Dogmatiques. Car le Signe d'avertissement mérite que l'on y ajoute foi dans la conduite ordinaire & dans la pratique de la vie. Ainsi quiconque voit de la fumée, conçoit en lui même qu'il y a là

mens on n'aura pas de peine à entendre ce que Sextus dira dans la suite: ainsi je reviens à l'explication du texte.

Le Signe d'indication est une énonciation démonstrative & convaincante qui est l'antécédent d'un bon *Connexum*, & par laquelle on découvre la vérité du conséquent du même *Connexum*. Cette définition des Stoïciens signifie que, quoique, par exemple, on ne voye pas l'ame dans un corps animé; on a une démonstration sufisante de l'existence de l'ame qui anime ce corps, dès que l'on voit qu'il se remue de lui même: *si ce corps se meut de lui même*, dira-t-on, *il est animé*, cet antécédent, *si ce corps se meut de lui même*, est une énonciation demonstrative & convaincante, qui fait conaitre la vérité du conséquent, qui est, que *ce corps est animé*. Il est évident qu'afin que ce *Connexum* soit bon, il faut que l'antécédent soit vrai, & que le conséquent en soit bien une suite: & ainsi il faut achever tout l'argument & dire: *si ce corps se meut de lui même, il a une ame; or il se meut de lui même; donc il a une ame.* Le bon *Connexum* est donc ici celui qui comence par le vrai & qui finit par le vrai, & dans lequel outre cela il y a une liaison nécessaire entre l'antécédent & le conséquent. Cette explication mettra les Lecteurs en état de juger des objections de Sextus contre cette définition des Stoïciens.

là du feu; & en voyant une cicatrice, il dit qu'il y a eu là une playe. Notre sentiment n'est donc pas oposé à l'usage comun, mais au contraire il le favorise; car nous aprouvons, sans établir aucun dogme, les choses que l'on croit conformement à cet usage; mais nous ataquons les fictions & les assertions particuliéres des Dogmatiques.

Ce que je viens de dire étoit nécessaire, si je ne me trompe, pour exposer l'état de la question. Venons maintenant à la réfutation des Dogmatiques, non pas en tâchant de montrer absolument qu'il n'y a aucun Signe démonstratif, mais seulement en raportant les raisons égales de part & d'autre, soit celles par lesquelles on prétend qu'il y a un tel Signe, soit celles par lesquelles on prouve qu'il n'y en a point.

Chap. XI. *S'il y a quelque Signe démonstratif, ou d'indication.*

JE dis que nous ne saurions avoir la moindre idée qui soit juste de ce Signe, si l'on considére ce que les Dogmatiques en disent. Les Stoïciens qui semblent avoir discouru sur ce sujet d'une maniére exacte, voulant définir ce qu'ils entendent par ce Signe; disent que le Signe (démonstratif) est l'énonciation antécédente d'un bon *Connexum*,

par

par lequel on découvre le conséquent de ce même *Connexum*. Ils entendent par cette *énonciation*, un *dit parfait*, qui a un sens par lui même, ou qui a une signification complette. Et ils apellent un bon *Connexum*, celui qui començant par le vrai, ne finit pas par quelque chose de faux. Car ou le *Connexum* comence par le vrai & finit par le vrai, come, *s'il est jour*, *il fait clair* : ou il comence par le faux & finit par le faux, come: *Si la terre vole*, *elle a des ailes* : ou il comence par le vrai & finit par le faux, come, *si la terre existe*, *elle vole* : ou il comence par le faux & finit par le vrai, come, *si la terre vole*, *elle existe*. Ils disent que de tous ces *Connexum*, il n'y en a de vicieux, que celui qui comence par le vrai & qui finit par le faux; & que tous les autres sont vrais. Ils apellent antécédent, la proposition qui précéde dans le *Connexum*, qui comence par le vrai, & qui finit par le vrai. Enfin cet antécédent a la vertu de faire découvrir le conséquent; parceque, par exemple, dans ce *Connexum*, *si cette femme a du lait*, *elle a conçu*, ces paroles, *cette femme a du lait*, paraissent découvrir & démontrer ces autres, *elle a conçu*.

Voilà ce que disent les Stoïciens. Mais à cela nous oposons premiérement, qu'il est incertain s'il y a un *dit* tel qu'ils prétendent.

dent (*a*). Car come parmi les Dogmatiques, les Epicuriens nient qu'il y ait un tel *dit*, ou une telle idée ou énonciation incorporelle, diférente de la pensée déclarée par la parole, & de la chose signifiée, dans laquelle idée ou énonciation les Stoïciens prétendent que consiste le vrai & le faux, au contraire des Epicuriens qui font consister le vrai & le faux dans les paroles & dans les choses; c'est là une controverse entre ces Sectes.

Lors donc que les Stoïciens disent que ce *dit* est quelque chose; ou ils le disent seulement par énonciation (*b*), ou bien ils le confirment par une démonstration. S'ils se servent seulement de l'énonciation, les Epicuriens leur oposeront une énonciation, qui leur niera que ce *dit* soit quelque chose. S'ils employent la démonstration; come la démonstration est composée de propositions ou d'énonciations qui sont aussi des *dits*, il est évident que ce qui ne consiste qu'en *dits* ne peut pas être pris pour prouver que le *dit* soit quelque chose. Car coment est-ce que celui qui

(*a*) *Il incertain s'il y a un* dit *tel qu'ils prétendent*: c'est-à-dire, une conception, une idée incorporelle, & si le vrai ou le faux consistent dans cette idée ou dans ce *dit*.

(*b*) Ou ils le disent seulement par énonciation : c'est-à dire, seulement par ce qu'ils apellent un *dit*, & sans démonstration ou sans pieuve.

qui n'acorde pas qu'il y ait quelque *dit*, acordera-t-il qu'il y ait un composé de *dits* ? C'est donc prouver ce qui est en question, par ce qui est en question, que de vouloir prouver, que le *dit* est quelque chose, en se servant pour le prouver de l'existence prétendue d'un assemblage de *dits*. Mais si on ne peut pas prouver ni par une simple afirmation, ni avec une démonstration, que le *dit* soit quelque chose, il n'est pas évident s'il y a quelque *dit*. On dira la même chose de l'énonciation parfaite, qu'ils assurent aussi être un *dit*. (*a*)

Mais peut-être que, quand on acorderoit par suposition qu'il y a quelque *dit*, il se trouvera néanmoins qu'il n'y a point ce qu'ils apellent un *Axiome*, c'est-à-dire, une énonciation parfaite, parcequ'elle est composée de *dits* qui n'existent point ensemble. Par exemple, dans cette énonciation parfaite, *s'il est*

(*a*) *Qu'ils assûrent aussi être un* dit. Les Stoïciens disoient que la proposition intérieure, c'est-à-dire, l'énonciation, ou la proposition entant qu'elle est dans l'esprit, étoit un *dit achevé*. Quoique les deux propositions qui composent le *Connexum* soyent des *dits parfaits*, chez les Stoïciens, le *Connexum* même, est encore plus particuliérement & plus proprement apelé un *dit parfait*; parceque sa signification est plus complette que celle d'aucune des deux propositions dont il est composé. Voyez ici Sextus quelque lignes plus bas.

est jour, il fait clair; lorsque je dis *Il est jour*, l'autre partie, *Il fait clair*, n'existe pas encore. Et lorsque je dis, *Il fait clair*, l'autre partie, *Il est jour*, n'existe plus. Si donc les composez ne peuvent pas exister, si toutes leurs parties n'existent ensemble, & si les parties qui composent l'énonciation parfaite n'existent point ensemble, cette énonciation n'existera point non plus.

Mais laissant là ces choses, je dis que l'on ne peut pas comprendre quel doit être un *Connexum* pour être bon. Car Filon dit, qu'un *Connexum* est bon, lorsqu'il ne comence point par le vrai pour finir par le faux, d'où il suit que celui ci est bon, *s'il est jour, je dispute*, pourvû qu'il soit jour, & que je dispute. Mais Diodore dit que jamais il n'arive, ni ne peut ariver qu'un bon *Connexum* comence par le vrai & finisse par le faux: suivant quoi le *Connexum* ci-dessus parait être faux; parceque s'il est jour, & que je cesse de parler, il arivera que ce *Connexum* qui començoit par le vrai & qui finissoit par le vrai, comencera maintenant par le vrai & finira par le faux, ce qui ne peut jamais ariver à un bon *Connexum*, suivant Diodore. Au contraire celui-ci sera vrai, *Si les élémens des choses ne sont pas indivisibles, les élémens des cho-*

choses sont indivisibles: car començant (*a*) toujours par une chose fausse, (qui est que les élémens des choses ne sont pas indivisibles,) il conclut par une chose vraye, (selon la pensée de Diodore) qui est que les élémens des choses sont indivisibles, ou sont des Atômes.

Ceux qui veulent que l'on considére la connexion & la liaison des parties du *Connexum*, disent qu'il est bon lorsque l'oposé de son conséquent est oposé aussi à son antécédent. Suivant eux les *Connexum* précédens sont vicieus: & celui-ci sera vrai: *S'il est jour, il est jour*.

Mais ceux qui jugent *de la bonté* du *Connexum* par la force de la signification de l'antécédent, disent que le *Connexum* est vrai, lorsque son *conséquent* est renfermé en puissance dans son antécédent. Selon eux, ce *Con-*

ne-

(*a*) *Car començant toujours par une chose fausse*, &c. Diodore disoit qu'un *Connexum* étoit bon, lorsque du faux on en concluoit quelque chose. Il auroit eu raison, s'il eût dit que du faux on peut conclure le faux, come dans ce *Connexum*: *si un âne vole, il a des ailes*. Mais Sextus sans faire atention à ce que Diodore vouloit dire, conclut de ce sentiment de Diodore, qui d'ailleurs soutenoit les Atômes, que du faux on peut conclure le vrai, en disant, si les élémens des choses ne sont pas des Atômes, les élémens des choses sont des Atômes. Ce *Connexum* conclut le vrai du faux, suivant la pensée de Diodore qui croyoit les Atômes.

nexum, *s'il est jour*, *il est jour*, & tout autre *Connexum* composé ainsi de *dits* redoublez, sera peut-être faux (*a*); Car il est impossible qu'une chose soit comprise en elle même.

C'est donc une chose qui parait impossible à décider, que cette controverse; & nous ne pouvons pas juger de la bonté des *Connexum* précédens (*b*), ni simplement par quelque *Connexum* (car ce seroit prouver ce qui est en question, par ce qui est en question) ni aussi par quelque démonstration. Car il semble qu'une démonstration ne peut passer pour bone, que lorsque sa conclusion est une suite de la *Connexion* qui est entre les prémisses & la même conclusion, (tout come dans le *Connexum*, le conséquent doit être une suite de l'antécédent) telle que pouroit être celle-ci: *S'il est jour, il fait clair*: *Or il est jour*: *Donc il fait clair.* Mais come il est ici question de juger de la conséquence du conséquent à son antécédent dans le *Connexum*, il est évident

(*e*) *Selon eux ce Connexum, s'il est jour, il est jour, & tout autre Connexum, composé ainsi de dits redoublez, sera peut-être faux.* Car ces Filosofes veulent seulement que le conséquent soit compris en puissance & non actuellement dans l'antécédent; car il est ridicule de dire qu'une chose soit comprise dans elle même.

(*f*) Des *Connexum précédens*, c'est-à-dire, des propositions conditionelles précédentes.

dent qu'en voulant prouver cette conséquence par la démonstration à l'égard du *Connexum*, on tombe dans le Dialléle. Car pour démontrer la bonté du *Connexum*, on se sert d'un argument, où on supose que la conclusion est une suite de la connexion qu'elle a avec ses prémisses; aulieu que pour prouver que cette conclusion est juste, il faudroit avoir prouvé auparavant la bonté du *Connexum* ou la conséquence du conséquent à l'antécédent. Il est donc impossible de comprendre ce que c'est qu'un bon *Connexum* (*a*).

Je dis de plus que l'on ne peut pas savoir ce que c'est que l'antécédent dans le *Connexum*. Cet antécédent, à ce qu'ils disent, est la proposition qui précéde dans un *Connexum* qui co-

(*a*) Voici le précis de ce raisonement, si je ne me trompe. On ne peut pas conaitre ce que c'est qu'un bon *Connexum*, c'est-à-dire, que l'on ne peut pas prouver la conséquence de son conséquent à son antécédent. Car si on veut prouver le *Connexum* par un autre *Connexum*, on prouvera ce qui est en question par ce qui est en question; & si on veut prouver le *Connexum* par une démonstration, il faudra prouver dans cette démonstration la conséquence de la conclusion aux prémisses: ce que l'on ne poura pas prouver par une démonstration, pour ne pas prouver une chose contestée par ce qui est tout de même en question. Il faudra donc prouver cette démonstration par un *Connexum*, & ce sera le Dialléle, par lequel on prouvera le *Connexum* par une démonstration, & la démonstration par un *Connexum*

comence par le vrai, & qui finit par le vrai. Or si cet antécédent est un Signe démonstratif du conséquent, ou bien ce conséquent est manifeste, ou bien il est caché. S'il est manifeste, il n'a pas besoin de Signe qui le démontre, & on le comprendra tout d'un coup avec l'antécédent, par lequel il ne sera point signifié; desorte que l'antécédent n'en sera point le Signe. Que si le conséquent est caché; come il est impossible de juger à l'égard des choses cachées quelles sont celles d'entr'elles qui sont vrayes, ou qui sont fausses, ou s'il y en a aucune d'elles qui soit vraye; il sera incertain si ce que dit le *Connexum* touchant son conséquent occulte ou obscur, sera vrai. Or delà on tirera encore cette conséquence; que c'est une chose obscure, de savoir si ce qui est mis dans le *Connexum* come l'antécédent, l'est effectivement.

Mais laissons ces choses. Je dis que l'antécédent ne peut être un Signe démonstratif ou explicatif du conséquent. Car le conséquent est la chose signifiée par raport à son Signe, & ainsi il est conu & compris tout ensemble avec son Signe; puisque ce qui se raporte à quelque chose est conu avec elle: & come on ne peut pas comprendre le côté droit avant le gauche, ni au contraire le gauche avant le droit, ce qui se doit dire de toutes les choses qui ont quelque relation à une cho-

chose, ainsi on ne peut pas conaître le Signe avant la chose signifiée. Si donc le Signe ne peut pas être compris ou conu avant la chose signifiée, il ne peut pas tenir lieu de démonstration à l'égard de cette chose qui est comprise & conue avec lui, & non pas avant lui. Ainsi à ne considérer même que les sentimens des Dogmatiques, le Signe est une chose que l'on ne sauroit concevoir. Car ils disent qu'il se raporte à quelque chose, & qu'il est démonstratif de ce à quoi ils disent qu'il se raporte; d'où il suit que s'il se raporte à quelque chose, qui est la chose signifiée, il est nécessaire qu'on le conaisse avec la chose qu'il signifie, come le côté gauche se conait en même tems que le droit, & le dessus en même tems que le dessous, & come tous les relatifs, en même tems que leurs correlatifs. Mais s'il est explicatif de ce qu'il signifie, il faut absolument que l'on le conaisse avant ce qu'il explique, afin qu'étant conu le premier, il nous conduise à la conaissance de ce qu'il fait conaitre. Or on ne peut pas concevoir une chose qui soit telle, qu'on ne puisse pas la conaitre avant une autre chose, avant laquelle néanmoins il faut qu'elle soit conue. On ne peut donc pas concevoir une chose qui se raporte à une autre, & qui en même tems soit explicative de ce à quoi on dit qu'elle se raporte. Mais les

Dog-

Dogmatiques disent que le Signe se raporte à quelque chose, qui est la chose signifiée & qu'il est explicatif de cette chose: donc il n'est pas possible que nous concevions ce que c'est qu'un Signe. (*a*)

Ajoutons à ce que nous avons dit, qu'autrefois les Filosofes ne s'acordoient pas sur ce sujet; les uns disant qu'il y avoit quelque Signe d'indication & les autres le niant. Celui donc qui dit qu'il y a quelque Signe démonstratif, ou il le dit simplement & sans démonstration ou avec démonstration. S'il ne se sert que d'une assertion toute nue, on ne le croira pas; & s'il veut démontrer ce qu'il avance, il prendra come avoué ou come prouvé ce qui est en question. Car come la démonstration passe pour une espéce de Signe, tant que l'on doutera s'il y a ou s'il n'y a pas quelque Signe, on doutera aussi s'il y a ou s'il n'y a pas quelque démonstration: tout come, par exemple, en demandant s'il y a quelque Animal, on demande aussi s'il y a quelque Home, puisque l'on sait qu'un Home est un Animal. Or c'est une

(*a*) Voici à quoi se réduit ce raisonement. Le Signe en qualité de relatif doit être conu en même tems que la chose signifiée, & en qualité de Signe démonstratif il doit précéder la chose signifiée. Concevez, si vous le pouvez, une chose qui acompagne & qui précéde en même tems une autre chose, & vous concevrez ce que c'est que le Signe.

absurdité de vouloir prouver une chose qui est en question, par ce qui est en question également, ou par elle même; on ne sauroit donc afirmer même avec démonstration qu'il y ait quelque Signe. Mais si on ne peut rien afirmer, ni en afirmant tout simplement, ni avec démonstration touchant le Signe, on n'en peut absolument point parler avec certitude & décisivement, come d'une chose que l'on ait comprise. Que si on ne comprend pas exactement ce que c'est que le Signe, on ne poura pas dire qu'il signifie aucune chose, puisque l'on n'est pas même certain sur ce qui concerne le Signe; & par conséquent il ne sera point Signe.

Suivant ce raisonement le Signe ne sera rien de réel, ni rien que nous puissions concevoir. Disons néanmoins encore ceci. Ou bien les Signes sont évidens, ou bien ils sont obscurs, ou bien les uns sont évidens, & les autres obscurs: mais rien de tout cela n'est vrai: donc il n'y a point de Signe. Tous les Signes ne sont pas obscurs; en voici la preuve. Ce qui est obscur n'est pas évident par soi même, selon les Dogmatiques, mais il tombe sous les Sens par quelque autre chose: donc, si le Signe est obscur, il aura besoin d'un autre Signe qui sera aussi obscur, (suivant la suposition présente, qui dit qu'aucun Signe n'est évident) & celui ci d'un autre

obscur,

obſcur, & ainſi juſqu'à l'infini : mais on ne peut pas trouver ainſi une infinité de Signes: donc un Signe obſcur eſt une choſe incompréhenſible : il ne peut donc point y avoir de tel Signe, puisqu'il ne peut rien ſignifier, ni être Signe étant lui même incompréhenſible.

Que ſi tous les Signes ſont évidens ; come le Signe eſt du nombre de ces choſes qui ſe raportent à quelque autre & à la choſe ſignifiée, & qu'à l'égard des choſes ainſi relatives l'une eſt conçue en même tems avec l'autre ; il s'enſuivra, que les choſes que l'on dit être ſignifiées par ces Signes, étant compriſes avec leurs Signes qui ſont ſupoſez tous évidens, ſeront auſſi évidentes. Car de même que quand le droit & le gauche tombent en même tems ſous nos Sens, on ne peut pas dire que le droit ſoit plus évident que le gauche, ou le gauche plus évidemment aperçu que le droit : de même ſi le Signe & la choſe qu'il ſignifie ſont conçus & compris enſemble, il faut dire que le Signe n'eſt pas plus évident que la choſe qu'il ſignifie. Mais ſi la choſe ſignifiée eſt évidente, on ne poura pas même dire qu'elle ſoit ſignifiée, puisqu'elle n'a pas beſoin d'autre choſe que d'elle même, par quoi elle ſoit ſignifiée & démontrée : c'eſt pourquoi come ôtant le droit, il n'y a plus de gauche, ainſi on trouvera qu'il n'y aura plus de Signe, ſi on dit que tous les Signes ſont évidens ſeulement.

Il reste donc à dire que quelques Signes sont évidens, & quelques autres obscurs. Mais de cette maniére encore nous resterons dans les mêmes doutes. Car à l'égard des Signes évidens, les choses signifiées par ces Signes seront évidentes, come nous l'avons dit; mais come ces choses signifiées étant évidentes, n'auront besoin de rien par quoi elles soyent signifiées, elle ne seront donc pas signifiées; ainsi les Signes prétendus évidens, ne seront point, puisqu'ils ne signifiront rien. Et à l'égard des Signes obscurs, qui ont besoin d'autres Signes qui les démontrent, si on dit qu'ils sont démontrez par des Signes obscurs, & ceux-ci par d'autres obscurs, & ainsi de suite, on tombe dans le progrès à l'infini, & ces Signes obscurs étant incompréhensibles, par conséquent ils n'existent point, ou ils ne sont point Signes, come nous l'avons dit ci-dessus. Que si on dit qu'ils sont démontrez par des Signes évidens, ils seront évidens aussi eux mêmes, come étant compris & conus ensemble avec leurs Signes évidens; & par conséquent ces Signes obscurs ne seront rien; parcequ'il ne se peut pas faire qu'une même chose soit obscure de sa nature, & soit en même tems évidente. Ces Signes, dont nous parlons, sont supposez obscurs : mais il se trouve qu'ils sont évidens, s'ils peuvent être signi-

fiez par des autres Signes évidens: la ſupoſition ſe renverſe donc elle même.

Si donc les Signes ne ſont ni tous évidens, ni tous obſcurs, & qu'il n'y ait point d'autres Signes imaginables, come le diſent les Dogmatiques eux mêmes; il n'y aura point de Signes. Il ſufit maintenant d'avoir dit ce peu de choſes entre pluſieurs que j'aurois pu ajouter, pour montrer qu'il n'y a point de Signe d'indication. A préſent nous raporterons quelques raiſons qui ſont voir qu'il peut y avoir quelque Signe, afin de démontrer par là l'égalité des raiſons contraires.

Ou les raiſons, que l'on aporte contre l'exiſtence du Signe, ſignifient quelque choſe, ou elles ne ſignifient rien; ſi elles ne ſignifient rien, coment peuvent-elles renverſer l'exiſtence du Signe? Que ſi elles ſignifient ce que c'eſt que le Signe, ou bien ces raiſons que l'on aporte contre le Signe ſont démonſtratives, ou bien elles ne le ſont pas: ſi elles ne le ſont pas, elles ne démontrent pas qu'il n'y a point de Signe; & ſi elles le ſont, come la démonſtration eſt une eſpéce de Signe, & qu'elle démontre ſa concluſion, elle ſera un Signe. C'eſt pourquoi voici come quelques-uns raiſonent. • S'il y a quelque Signe, il y a un Signe, & s'il n'y a point de Signe, il y a un Signe: (car on ne peut pas

faire voir qu'il n'y a point de Signe, que par une démonstration qui est un Signe:) or ou il y a un Signe, ou il n'y a point de Signe: donc il y a quelque Signe.

Contre cet argument on peut oposer celui-ci: S'il n'y a point de Signe, il n'y a point de Signe; & s'il y a un Signe, tel que celui que les Dogmatiques disent être un Signe, il n'y a point de Signe: car come nous l'avons fait voir, il n'y a point de Signe tel que celui dont il s'agit ici, qui, come les Dogmatiques le prétendent, se raporte à quelque chose, & qui en même tems soit démonstratif de la chose qu'il signifie: or ou il y a un Signe, ou il n'y a point de Signe: donc il n'y a point de Signe.

Mais que les Dogmatiques répondent eux mêmes à l'égard des raisons que l'on aporte touchant le Signe. Signifient-elles, ou ne signifient-elles point? Si elles ne signifient point, elles ne servent à rien pour prouver qu'il y ait un Signe. Et si elles signifient, il y aura quelque chose signifiée par elles; & cela prouvera qu'il y a quelque Signe. Mais, come on aporte des raisons également probables pour faire voir qu'il y a un Signe, & pour faire voir qu'il n'y en a point, il faut dire qu'il n'est pas plus vrai qu'il y ait un Signe, que non pas qu'il n'y en ait point.

Chap. XII. *De la Démonstration.*

IL est donc évident, par ce que nous avons dit précédemment, que la Démonstration n'est point une chose dont on puisse dire certainement qu'elle est. Car si nous nous abstenons de juger du signe, la Démonstration étant elle même un signe, il faut que nous nous abstenions aussi de juger s'il y en a quelcune, puisque nous trouverons que les argumens qui ont été proposez touchant le signe, peuvent être apliquez aussi contre la Démonstration, en ce qu'elle se raporte à quelque chose come le signe, & que de même elle est explicative de sa conclusion : d'où il suit que l'on peut dire contre la Démonstration à peu près les mêmes choses que nous avons dites contre le signe.

Mais pour traiter séparément de la Démonstration, come je le prétens faire en peu de mots, je tâcherai d'expliquer succinctement ce que les Dogmatiques entendent par une Démonstration. La Démonstration, disent-ils, est un argument qui en concluant par des prémisses avouées & indubitables, dévelope & démontre sa conclusion qui avoit été auparavant obscure. Expliquons cette définition.

L'argument est, selon les Dogmatiques,

un discours composé de prémisses & d'une conclusion. Les prémisses ou les somptions de la Démonstration, sont des propositions, que l'on prend d'un comun consentement, pour établir la conclusion ; & la conclusion est une proposition, qui est établie par les prémïsses. Ainsi dans cet argument: *S'il est jour, il fait clair: Or il est jour; Donc il fait clair*; cette proposition, *Donc il fait clair*, est la conclusion ; & les autres sont les somptions ou les prémisses. Ensuite, entre les argumens, il y en a qui ont la force de conclure, & d'autres qui ne l'ont pas. L'argument a la force de conclure, lorsque le *Connexum* qui comence par les somptions ou les prémisses de l'argument, liées ensemble, & qui finit par la conclusion de l'argument, est vrai. Par exemple, l'argument ci-dessus a la force de conclure, parceque dans ce *Connexum*, *s'il est jour, il fait clair*, la conclusion, *Il fait clair*, est une suite de la liaison de cette prémisse, *il est jour*, & de cette autre, *s'il est jour, il fait clair*: mais les autres argumens, qui ne sont pas ainsi, n'ont pas la force de conclure. Aureste, entre ces argumens concluans, les uns sont vrais, & les autres faux. Ils sont vrais, lorsque non seulement le *Connexum* est vrai, en vertu de la liaison des prémisses & de la conclusion ; mais encore lorsque la conclusion est vraye, aussi bien que les prémisses,

&

& que la liaison qui est entre toutes ces choses : & par cette raison là, supose qu'il soit jour maintenant, l'argument précédent est vrai : *S'il est jour, il fait clair : Or il est jour : Donc il fait clair.* Mais les faux argumens qui concluent bien, sont ceux qui n'ont pas cela. Car, parcequ'il est jour maintenant, cette argumentation, *S'il est nuit, il ne fait pas clair : Or il est nuit : Donc il ne fait pas clair*, conclut bien, parceque les prémisses, *Il est nuit : &, s'il est nuit, il ne fait pas clair*, concluent bien ; mais elle n'est pas vraye, parceque l'une des prémisses qui est celle-ci, *Il est nuit*, n'est pas vraye. Les Dogmatiques disent donc, qu'une argumentation est vraye, quand elle tire une conclusion vraye de prémisses vrayes.

De plus ; entre les argumentations, les unes sont démonstratives & les autres non. Les démonstratives sont celles qui de prémisses évidentes en tirent quelque conclusion qui étoit auparavant obscure : & les non démonstratives sont celles qui ne sont point telles. Suivant cela cet argument, *s'il est jour, il fait clair : Or il est jour : Donc il fait clair*, n'est point démonstratif (*). Car sa conclu-

(*) *N'est point démonstratif.* Car cet argument ne prouve pas une chose qui fût obscure auparavant, come doit faire un argument démonstratif, par la définition précédente de la Demonstration, ou de l'argument démonstratif.

clusion, *Il fait clair*, est évidente indépendemment de cet argument. Et cet autre argument, *si les sueurs coulent dehors du corps, il y a des pores, que l'on peut concevoir par l'entendement: Or les sueurs coulent dehors du corps: Donc il y a des pores que l'on peut concevoir par l'entendement.* Cet argument, dis-je, est démonstratif (*a*).

Enfin entre les argumentations, qui concluent quelque chose d'obscur, les unes ne font que nous mener simplement par les prémisses à la conclusion, & les autres non seulement nous ménent à la conclusion, mais encore elles nous la démontrent & elles nous l'éclaircissent. Celles qui ne font simplement que nous conduire à la conclusion, sont celles qui ne dépendent que de la foi ou de l'autorité, & de la mémoire; telle qu'est celle-ci; *Si quelcun des Dieux vous a dit que cet Home deviendra riche, il deviendra riche: Or ce Dieu* (en montrant Jupiter) *vous a dit que cet Home deviendra riche? Donc cet Home deviendra riche.* Car nous acordons notre assentiment à cette conclusion; plutot parceque nous ajoutons foi à la parole d'un Dieu,

(*a*) *Cet argument est démonstratif.* Car, suivant la définition précedente des argumens démonstratifs, la conclusion de cet argument, savoir qu'il y a des pores, étoit obscure, avant que d'avoir été prouvée par des prémisses évidentes.

Dieu, qu'acause de l'évidence nécessaire des prémisses. D'autres argumentations ne nous ménent pas seulement ainsi par direction à la conclusion, mais elles nous y conduisent encore par explication, & par démonstration; come celle-ci, *si les sueurs coulent sur la peau, il y a des pores que nous pouvons nous représenter: or l'antécédent est vrai: donc aussi le conséquent l'est.* Car ce que l'on dit que les sueurs coulent, sert à faire concevoir clairement, ce que l'on ajoute, *qu'il y a des pores*, parceque nous avons dans notre esprit ce préjugé, que l'humidité ne peut pas passer au travers d'un corps qui ne seroit point poreux.

Il faut done que la Démonstration soit un argument, qui ait la force de conclure, qui soit vrai, qui ait une conclusion obscure par elle même, mais laquelle soit manifestée par la force des prémisses. C'est pourquoi on dit que la Démonstration est une argumentation qui par des propositions acordées, déclare & rend évidente sa conclusion qui étoit auparavant obscure. Voilà ce que disent ordinairement les Dogmatiques pour doner une notion de la Démonstration.

Chap. XIII. *S'il y a quelque Démonstration.*

OR de ce que les Dogmatiques disent de la Démonstration, on peut conclu-

re qu'il n'y en a point, pourvû que l'on renverse en particulier chacune des choses qui sont comprises dans la notion qu'ils en donent.

Par exemple, l'argument est composé de propositions: mais les choses composées ne peuvent pas exister, si les choses dont elles sont composées, n'existent toutes ensemble, come cela est évident à l'égard d'un lit & d'autres composez semblables: Or les parties de l'argument n'existent point ensemble; car quand nous disons la premiére des prémisses, la seconde, ni la conclusion n'existent pas encore, & quand nous disons la seconde, la premiére n'existe plus, & la conclusion n'existe pas encore, & enfin quand nous prononçons la conclusion, les prémisses n'existent plus: Donc les parties de l'argument n'existent point ensemble, & par conséquent il semble que l'argument n'existe pas non plus.

Outre cela on ne sauroit comprendre quel doit être un argument qui a la force de conclure; car si on prétend le discerner par la bonté de la conséquence du *Connexum*, come cette conséquence du *Connexum* est quelque chose de si controversée qu'on ne peut pas la conaitre, & que peut-être même ne peut-on pas concevoir ce que c'est que le *Connexum*, (come nous l'avons fait voir

en

en parlant du signe,) il s'ensuit qu'on ne poura pas comprendre quel doit être un argument qui a la force de conclure.

De plus les Dialecticiens disent qu'un argument peut devenir mal propre pour conclure ou faute de liaison & de connexion dans ses parties, ou acause de quelque obmission, ou parcequ'il n'est pas en forme, ou pour quelque superfluité. Faute de liaison; lorsque les prémisses n'ont pas de liaison l'une avec l'autre, ni avec la conclusion; come celui-ci, *s'il est jour, il fait clair: or on vend du blé au marché: donc Dion se proméne.* Acause de quelque superfluité, lorsqu'il se trouve une proposition dans les prémisses qui ne sert à rien pour la conclusion; come, *s'il est jour il fait clair: or il est jour, & même Dion se proméne: donc il fait clair.* Lorsque la forme de l'argument n'est pas propre pour conclure, come supofant que ces argumens soyent concluans *s'il est jour il fait clair: or il est jour: donc il fait clair. S'il est jour il fait clair: or il ne fait pas clair: donc il n'est pas jour:* alors l'argument suivant n'est pas propre pour conclure, *s'il est jour il fait clair: or il fait clair: donc il est jour.* Car, come le *Connexum* supose & promet que son conséquent est renfermé dans son antécédent, il s'ensuit que quand on reçoit l'antécédent, on reçoit aussi

le conséquent ; & quand on ôte le conséquent, on ôte aussi l'antécédent : car si l'antécédent existoit, le conséquent existeroit aussi. Mais quand on pose le conséquent, on ne pose pas nécessairement l'antécédent. Car le *Connexum* ne disoit pas que l'antécédent fût une suite du conséquent, mais seulement que le conséquent étoit une suite de l'antécédent. Voilà pour quoi on dit qu'une argumentation conclut bien, lorsque du *Connexum* & de l'antécédent du *Connexum*, elle conclut le conséquent du même *Connexum* ; ou bien lorsque du *Connexum*, & de l'oposé du conséquent, elle conclut l'oposé de l'antécédent. Mais on dit que celle là conclut mal, qui du *Connexum* & du conséquent conclut l'antécédent, come celle que j'ai dite ci-dessus ; parceque quoique ses prémisses soyent vrayes, elle conclut faux, si étant dite de nuit il y a une lumiére de lampe ou de chandelle. Car cette proposition *s'il est jour, il fait clair*, est un *Connexum* vrai : & cette prémisse, *il fait clair*, est vraye aussi, acause de la lumiére de la chandelle : mais la conclusion, *Donc il est jour*, est fausse.

Enfin une argumentation est vicieuse par obmission, dans laquelle on obmet quelcune des choses qui sont nécessaires pour tirer une conclusion légitime ; come supposant que cette argumentation est vraye, *or les richesses sont*

bones,

bones, ou elles ſont mauvaiſes, ou elles ſont indiférentes; mais elles ne ſont ni mauvaiſes, ni indiférentes: donc elles ſont bones; l'argument ſuivant ſera vicieux par obmiſſion; *ou les richeſſes ſont bones, ou elles ſont mauvaiſes: or elles ne ſont pas mauvaiſes: donc elles ſont bones.* (*a*.)

Si donc je démontre que, ſuivant les Dogmatiques eux mêmes, on ne ſauroit fixer ni conaitre diſtinctement quelle eſt la diférence qui eſt entre les argumens concluans, & entre ceux qui ne le ſont pas; j'aurai fait voir en même tems qu'on ne peut pas comprendre quelle eſt une argumentation qui a la force & la vertu de conclure: tellement que ce verbiage immenſe des Dogmatiques dans leur Dialectique ſe trouvera tout à fait inutile. Or voici come je le fais voir.

On dit qu'un argument n'eſt point concluant faute de liaiſon, & que cela ſe conait, en ce que ſes prémiſſes n'ont pas une bone connexion entr'elles, ni avec la concluſion. Mais come il faut ſavoir ce que c'eſt qu'un bon *Connexum*, avant que de ſavoir diſtinguer ſi ſa conſéquence eſt bone, & que nous ne pouvons pas juger d'un bon *Connexum*, come nous

(*a*) Cet argument eſt défectueux, parceque dans les prémiſſes l'énumération n'eſt pas parfaite, come elle l'eſt dans celui qui précéde immédiatement.

nous l'avons prouvé ci-dessus, on ne poura pas juger non plus quel peut être un argument qui faute de liaison, ou par son inconséquence n'est point propre pour conclure. Car quiconque dit qu'il y a quelque argument non concluant acause de son inconséquence, s'il afirme seulement cela par une proposition, sans autre preuve, on lui oposera une autre proposition contraire: & s'il démontre ce qu'il avance, en se servant de quelque argument, on lui dira que son argument doit avoir premiérement la vertu de conclure, & doit ensuite prouver qu'il n'y a point de liaison entre les prémisses de cet argument que l'on dit être défectueux par inconséquence. Mais nous ne saurons pas si son argument est démonstratif, parceque nous n'avons pas une preuve distinctive du *Connexum* qui soit aprouvée du comun consentement de tous, par laquelle nous puissions juger si sa conclusion est une suite de la connexion des prémisses de son argument. Nous ne pouvons donc pas par cet argument là distinguer, come il faut, un argument vicieux par son inconséquence, d'avec un argument qui a la vertu de conclure. Nous ferons les mêmes objections à celui qui dira qu'une argumentation est vicieuse, si elle est proposée dans une forme défectueuse: car celui qui assure qu'une forme d'argumenter

ter eſt vicieuſe, n'aura point d'argument indubitable reconu pour concluant, par lequel il puiſſe conclure ce qu'il dit. Et par le même moyen on peut auſſi réfuter ceux qui veulent faire voir qu'un argument peut être vicieux par obmiſſion. Car ſi on ne peut pas diſtinguer quel doit être un argument parfait, & auquel rien ne manque, celui auſſi dans lequel on aura obmis quelque choſe ſera obſcur, & on ne poura point le diſtinguer d'un autre, où rien ne manqueroit. Outre cela celui qui veut faire voir par un argument, qu'il manque quelque choſe à une argumentation, ne poura jamais aſſurer par un jugement certain & droit, que cette argumentation a quelque défaut, à moins qu'il n'ait une régle pour diſcerner un bon *Connexum* par laquelle il puiſſe juger de la conſéquence de l'argument qu'il employe contre cette argumentation.

Maintenant à l'égard de cet argument que l'on dit être vicieux par ſuperfluité, on ne peut le diſtinguer d'avec un argument concluant par aucun argument démonſtratif: car eu égard à la ſuperfluité, les argumentations indémontrables, qui ſont ſi célébres parmi les Stoïciens, paraitront elles mêmes n'être point propres pour conclure; (argumentations néanmoins d'une ſi grande conſéquence, que ſi on les rejette, on renverſe en même tems toute la

Dia-

Dialectique.) Les Stoïciens disent que ces argumentations indémontrables n'ont pas besoin d'être confirmées par une démonstration, & qu'elles servent à démontrer quand les autres argumens concluent bien. Or on verra clairement qu'il y a de la superfluité dans ces argumentations indémontrables, quand je les aurai exposées, & quand j'aurai ainsi prouvé ce que j'avance.

Ils ont inventé plusieurs argumentations indémontrables, mais ils en assignent principalement cinq. La premiére, qui du *Connexum* & de son antécédent, en conclut le conséquent: come, *s'il est jour, il fait clair: or il fait jour: donc il fait clair.* La seconde, qui du *Connexum* & du contraire du conséquent, conclut le contraire de l'antécédent: come, *s'il est jour, il fait clair: or il ne fait pas clair: donc il n'est pas jour.* La troisiéme, qui d'une proposition négative copulative, & de la position d'une de ses parties, conclut le contraire du reste: come, *Il n'est pas jour, & nuit ensemble: or il est jour: donc il n'est pas nuit.* La quatriéme, qui d'une proposition disjonctive & d'une de ses parties, conclut le contraire du reste: come, *Ou il est jour, ou il est nuit: or il est jour: donc il n'est pas nuit.* La cinquiéme, qui d'une disjonctive & du contraire d'une des parties, conclut le reste: come, *Ou il est jour, ou il est nuit: or il n'est pas nuit: donc il est jour.* Voi-

Voilà leurs célébres argumentations indémontrables, lesquelles toutes ne me paraissent point être propres pour conclure, parcequ'elles ont le défaut de la superfluité. Pour comencer par la premiére, voici come je raisone. Ou c'est une chose avouée & indubitable que de ce *dit*, *s'il est jour*, (qui est l'antécédent du *Connexum s'il est jour, il fait clair*,) suit cet autre, *il fait clair*, qui est le conséquent; ou bien cela est incertain. Si cela est incertain, nous n'acorderons point le *Connexum* come une chose indubitable. Que s'il est certain que posé ce *dit*, *il est jour*, cet autre, *il fait clair*, existe nécessairement, certainement après que nous avons dit, *il est jour*, on en conclut tout d'abord, *il fait clair*: tellement qu'il sufit de dire, *il est jour*; *donc il fait clair*: & tout ce *Connexum*, *s'il est jour, il fait clair*, devient superflu.

Nous suivrons la même métode pour ataquer la seconde argumentation indémontrable. Car ou il se peut faire que, le conséquent n'existant pas, l'antécédent existe, ou cela ne se peut pas. Si cela se peut faire, le *Connexum* ne sera pas véritable: mais si cela ne se peut pas, dès qu'on nie le conséquent, on nie aussi l'antécédent; tellement que le *Connexum* devient derechef inutile, puisque c'est assez de proposer ainsi l'argument, *il ne fait pas clair*: *donc il n'est pas jour*.

Ce

Ce ſera encore la même choſe dans la troiſiéme indémontrable. Car ou il eſt certain qu'il ne ſe peut pas faire que les choſes qui ſont jointes dans la propoſition copulative négative exiſtent enſemble, ou cela eſt incertain. Si cela eſt incertain, nous n'acorderons pas la copulative négative : & ſi cela eſt certain, dès que l'on poſe l'un, on ôte l'autre, & la négation de la copulative négative eſt inutile, puiſque l'on peut réduire l'argument à ceci, *il eſt jour: donc il n'eſt pas nuit*.

Nous dirons la même choſe à l'égard de la quatriéme & de la cinquiéme indémontrables. Car ou on conait certainement que dans la disjonctive une partie eſt vraye & l'autre fauſſe avec une contrariété parfaite, come le promet la disjonction, ou cela eſt incertain. Si cela eſt incertain, nous n'acorderons pas la disjonction : mais ſi cela eſt certain, l'une des deux parties poſée, il eſt évident que l'autre n'eſt pas, & l'une étant ôtée, il eſt évident que l'autre exiſte; tellement qu'il ſufit de propoſer ces argumens ainſi, *il eſt jour: donc il n'eſt pas nuit. Il n'eſt pas jour, donc il eſt nuit*, & la propoſition disjonctive devient ſuperflue.

On peut dire la même choſe des ſillogiſmes que l'on apelle catégoriques, qui ſont fort en uſage parmi les Péripatéticiens : tel qu'eſt cet argument, *Ce qui eſt juſte, eſt honête: ce qui eſt honête eſt bon : donc ce qui eſt juſte eſt bon.* Ou bien

bien c'eſt une choſe avouée, certaine, & évidente, que l'honête eſt bon: ou bien cela eſt douteux, & n'eſt point conu avec évidence. Si cela eſt incertain, on ne l'acordera pas dans l'argument propoſé, & ainſi ce ſillogiſme ne ſera pas concluant non plus: mais s'il eſt certain que tout ce qui eſt honête eſt bon, dès qu'on dit que ceci ou cela eſt honête, on conclut auſſi que ceci ou que cela eſt bon. Ainſi il ſufit de raiſoner ainſi: *Ce qui eſt juſte eſt honête: donc ce qui eſt juſte eſt bon*: & l'autre prémiſſe où on diſoit que *ce qui eſt honête eſt bon*, eſt ſuperflue. De même dans cet argument, *Socrate eſt home: or tout Home eſt animal: donc Socrate eſt animal.* Si ce n'eſt pas une choſe certaine par elle même, que tout ce qui eſt Home eſt Animal, la propoſition univerſelle de cet argument ne ſera pas avouée, & on ne l'acordera pas à celui qui argumentera: mais ſi dès que quelque choſe eſt Home, il s'enſuit que c'eſt un Animal, & ſi par conſéquent cette propoſition, *tout Home eſt Animal*, eſt indubitablement vraye; auſſitot que l'on a dit que Socrate eſt Home, il s'enſuit qu'il eſt Animal: tellement qu'il ſufit d'argumenter ainſi, *Socrate eſt Home: donc Socrate eſt animal*; & cette propoſition, *tout Home eſt animal*, eſt ſuperflue.

On peut ſe ſervir de la même métode dans

les autres premiers argumens catégoriques; ſans qu'il ſoit beſoin de nous arêter plus long-tems à ces choſes. Aureſte ces argumentations indémontrables dans leſquelles les Dogmatiques font conſiſter le fondement des ſillogismes, étant vicieuſes par ſuperfluité, toute la Dialectique eſt renverſée par cette ſuperfluité: puiſque nous ne pouvons pas diſcerner les argumens vicieux par ſuperfiuité, & par conſéquent mal propres à conclure, d'avec ceux qui ſont concluans.

Que ſi quelques-uns n'aprouvent pas que les argumentations n'ayent qu'une ſeule prémiſſe, ceux là ne ſont pas plus croyables qu'Antipater, qui ne rejette pas ces argumens. Voilà les raiſons qui font que l'on ne peut point juger quelle doit être cette argumentation, que les Dialecticiens diſent avoir la vertu de conclure. Mais de plus on ne peut pas juger quel doit être un argument pour être vrai, ſoit par les raiſons que nous avons dites, ſoit parce que le conſéquent doit être vrai néceſſairement. Car ou la concluſion que l'on dit être vraye, eſt évidente, ou elle eſt obſcure. Mais elle ne peut pas être évidente, car en ce cas elle n'auroit pas beſoin de prémiſſes pour la manifeſter, ſi elle tomboit par elle même ſous nos Sens, & elle ne feroit pas moins évidente que ſes prémiſſes. Que ſi elle eſt obſcure, parceque la controverſe des choſes obſcures nous a

paru

paru jusqu'ici impossible à être jugée (come nous l'avons dit ci-dessus) & que par conséquent les choses obscures sont incompréhensibles, il s'ensuivra que la conclusion obscure de cet argument que l'on dit être vrai, sera aussi incompréhensible : & si elle est incompréhensible, jamais nous ne distinguerons si ce que l'on conclut, est vrai ou faux. Nous ne saurons donc pas, & nous ne pourons trouver en aucune maniére si l'argumentation est vraye ou non. Mais, pour ne nous pas arêter sur ces choses, je dis que l'on ne sauroit trouver quelle doit être une argumentation, afin qu'elle puisse conclure par des choses évidentes une chose qui étoit obscure. Car si la conclusion vient de la liaison & de la connexion qui est entre les prémisses de l'argument, & si le conséquent, est du nombre des choses qui se raportent à quelque autre chose, c'est-à-dire, s'il se raporte à l'antécédent ; come les relatifs se conaissent ensemble, (ainsi que nous l'avons fait voir,) il s'ensuit que la conclusion étant obscure, les prémisses le seront aussi ; & si les prémisses sont évidentes, la conclusion le sera ausi, puisqu'on la conçoit avec les prémisses qui sont évidentes : tellement qu'on ne conclura pas une chose obscure, de choses évidentes. Ce qui étant ainsi, les prémisses ne démontrent pas la conclusion ; car si el-

ſi elle eſt obſcure, elle eſt inconcevable & on ne ſauroit la conaitre, & ſi elle eſt évidente, elle n'a pas beſoin d'être rendue telle par des prémiſſes.

Donc ſi la Démonſtration eſt une argumentation concluante, qui par quelques prémiſſes que tout le monde reconait pour vrayes, manifeſte une concluſion obſcure; come nous avons fait voir qu'il n'y a aucune argumentation, ni qui ait la vertu de conclure, ni qui ſoit vraye, ni qui puiſſe conclure l'obſcur par l'évident, ni qui manifeſte & découvre ſa concluſion ; il eſt clair qu'il ne peut point y avoir de Démonſtration.

Voici encore quelques raiſons par lesquelles nous ataquerons les Dogmatiques, & qui nous feront voir qu'il n'y a point de Démonſtration, & que l'on n'en peut pas concevoir. Si on dit qu'il y a quelque Démonſtration, ou on dira qu'elle eſt générale, ou on dira qu'elle eſt particuliére: mais il ne peut y avoir ni Démonſtration générale, ni Démonſtration particuliére, come je vais le montrer: (& on ne peut pas concevoir d'autre Démonſtration:) donc on ne peut pas dire qu'il y ait aucune Démonſtration.

Qu'il n'y ait point de Démonſtration générale, voici come je le prouve. Ou cette Démonſtration a des prémiſſes & une concluſion, ou elle n'en a point. Si elle n'en a point, elle

elle n'eſt pas une Démonſtration. Que ſi elle a quelques prémiſſes, & quelque concluſion, come tout ce qui eſt démontré, eſt quelque choſe de particulier, auſſi bien que ce qui démontre, elle ſera une Démonſtration particuliére. Il n'y a donc point de Démonſtration générale. Mais il n'y en a point non plus de ſpéciale ou de particuliére. Car ou on dira que cette Démonſtration eſt un compoſé de prémiſſes & d'une concluſion, ou un compoſé de prémiſſes ſeulement: mais aucun de ces compoſez n'eſt point une Démonſtration, (come je vais le faire voir:) donc il n'y a point de Démonſtration particuliére.

Je dis donc qu'un compoſé de prémiſſes & d'une concluſion n'eſt pas une Démonſtration. Premiérement parcequ'ayant quelque partie obſcure & incertaine, qui eſt la concluſion, elle ſera obſcure & incertaine; ce qui eſt abſurde à dire d'une Démonſtration. Car ſi cette Démonſtration eſt obſcure & incertaine, elle aura plutot beſoin de quelque choſe qui la démontre, qu'elle ne ſera démonſtrative de quelques autres choſes.

Enſuite. Come les Dogmatiques diſent que la Démonſtration eſt relative à quelque choſe, c'eſt-à-dire, à la concluſion, & que les choſes relatives ſont conçues come ſe raportant à d'autres choſes qu'à elles mêmes, come le diſent encore les mêmes Filoſofes, il faut que

ce qui est démontré soit autre & diférent de la Démonstration. Si donc la conclusion est ce qui est démontré, on ne poura pas concevoir qu'une Démonstration ait une conclusion. Car ou la conclusion aide en quelque chose à sa propre Démonstration, ou elle n'y sert de rien. Mais, si elle y aide, elle sera explicative & démonstrative d'elle même, & si elle n'y sert de rien, elle est superflue, & elle ne sera pas par conséquent une partie de la Démonstration, parceque nous dirons que cette Démonstration est vicieuse par superfluité.

Mais d'un autre côté un composé de prémisses seules n'est pas une Démonstration. Car si je dis, *s'il est jour il fait clair : Or il est jour* : qui est-ce qui acordera que cela fasse une argumentation, ou un discours dont le sens soit complet. Donc un composé de seules prémisses n'est pas une Démonstration ; ce qui fait qu'il ne peut y avoir de Démonstration particuliére. Or s'il ne peut y avoir ni Démonstration particuliére, ni Démonstration générale, & que nous ne puissions pas concevoir quelque autre sorte de Démonstration, il faut dire, qu'il ne peut y avoir aucune Démonstration.

Nous montrerons encore qu'il n'y a point de Démonstration, en cette maniére. S'il y a quelque Démonstration, ou bien, étant évidente, elle démontre quelque chose d'évident ;

ou

où étant obſcure, quelque choſe d'obſcur; où étant obſcure, quelque choſe d'évident; ou étant évidente, quelque choſe d'obſcur : Or on ne peut concevoir aucune Démonſtration qui puiſſe ſervir à démontrer aucune de ces choſes : Donc on ne peut concevoir ce que c'eſt qu'une Démonſtration.

Si la Démonſtration, étant évidente, découvre ou démontre ce qui eſt évident, ce qu'elle démontre eſt en même tems évident & obſcur, évident, parcequ'on le ſupoſe tel, & obſcur, parcequ'il a beſoin d'être démontré, & qu'il ne tombe point par ſoi même évidemment ſous nos Sens.

Si, étant obſcure, elle démontre ce qui eſt obſcur, elle aura beſoin elle même d'être démontrée par quelque autre choſe, & ne poura pas ſervir à la démonſtration de quelques autres choſes: ce qui eſt contraire à la notion de la Démonſtration.

Par la même raiſon il ne peut pas y avoir une Démonſtration obſcure d'une choſe évidente, ni une Démonſtration évidente d'une choſe obſcure. Car come la Démonſtration eſt relative à quelque choſe, & come les choſes relatives ſe conaiſſent enſemble l'une par l'autre, il eſt clair que ſi ce que l'on dit être démontré, eſt compris enſemble avec la Démonſtration évidente, il ſera auſſi évident. De maniére qu'on s'expoſera à une rétorſion,

& qu'on ne poura pas prouver que des choses manifestes soyent démonstratives de quelque chose d'obscur. Si donc il n'y a point de Démonstration évidente d'une chose évidente, ni obscure d'une chose obscure, ni obscure, d'une chose évidente, ni évidente d'une chose obscure, & qu'il n'y ait rien que ces sortes de Démonstrations, suivant les Dogmatiques ; il faut dire que la Démonstration n'est rien.

Ajoutez, qu'il y a des disputes entre les Dogmatiques touchant la Démonstration. Les uns disant qu'il n'y en a point, (come ceux qui disent qu'il n'y a rien:) & les autres disant qu'il y en a, (come la plupart des Dogmatiques.) Aulieu que nous disons qu'il n'est pas plus vrai de dire qu'il y en a, que de dire qu'il n'y en a pas. De plus il est nécessaire qu'une Démonstration contienne un Dogme : or tout Dogme est controversé : il faut donc qu'il y ait quelque controverse touchant quelque Démonstration que ce soit. Car si dès là que l'on regarde come avouée & indubitable la Démonstration, par exemple, celle par laquelle on démontre qu'il y a du vide, on regarde en même tems le vide come un Dogme avoué; & si ceux qui doutent s'il y a du vide, doutent aussi de la Démonstration du vide, (ce qu'il faut dire à l'égard de tous les Dogmes dont on prétend doner des démonstrations;)

il s'ensuit que toute Démonstration est révoquée en doute & controversée.

Donc, parceque toute Démonstration est une chose incertaine & obscure, acause qu'elle fait le sujet d'une controverse; (les choses controversées étant obscures & incertaines, entant qu'elles sont controversées;) elle n'est pas évidente par elle même, & elle doit nous devenir telle & nous être démontrée par une Démonstration. Mais la Démonstration qui servira de preuve à la premiére, ne sera pas elle même indubitable & évidente; (car nous cherchons maintenant s'il y a quelque Démonstration de quelque maniére que ce soit:) or si cette Démonstration est contestée & incertaine, elle aura besoin d'une autre Démonstration, & celle-ci d'une autre, & ainsi à l'infini. Mais on ne peut pas démontrer des choses à l'infini: on ne peut donc pas démontrer qu'il y ait quelque Démonstration.

Cela ne peut point non plus se découvrir par quelque signe. Car come c'est une question, de savoir s'il y a un signe, & qu'un signe a besoin d'une Démonstration qui en prouve l'existence, on ne peut éviter de tomber dans le Dialléle, parceque la Démonstration a besoin de signe qui la prouve, & le signe a besoin d'une Démonstration qui en fasse voir l'existence: ce qui est absurde. On ne peut donc pas décider la controverse de la

Démonstration, parceque la décision que l'on en feroit a besoin elle même d'une régle de décision ou de jugement : or, come on est en dispute pour savoir s'il y a une telle régle, (come nous l'avons fait voir,) & que par conséquent la régle de jugement a besoin d'une Démonstration qui prouve qu'il y a une telle régle, il se trouve que l'on est obligé de s'embarasser dans le Dialléle : moyen d'*Epoque* qui est pour nous une raison de douter.

Si donc ni par la Démonstration, ni par le signe, ni par la régle du vrai, on ne peut point montrer qu'il y ait quelque Démonstration ; si de plus la Démonstration ne peut pas se démontrer elle même, (come nous l'avons fait voir,) on ne poura pas savoir s'il y a quelque Démonstration ; & il faudra dire par conséquent qu'il n'y en a point.

En voilà assez pour ce traité abrégé, contre la Démonstration. Examinons les objéctions des Dogmatiques. Ou les argumens que l'on propose contre la Démonstration (disent-ils) sont démonstratifs, ou ils ne le sont pas. S'ils ne le sont pas, ils ne peuvent pas prouver qu'il n'y a point de Démonstration : & s'ils sont démonstratifs, ceux qui les font (pour rétorquer contre eux leurs propres raisonemens,) prouvent & reconaissent par là l'existence de la Démonstration. Voici donc quel

quel eſt l'argument de ces Dogmatiques. S'il y a quelque Démonſtration, il y en a, & s'il n'y en a pas, il y en a auſſi: (*puis qu'on prétend démontrer qu'il n'y en a pas*:) or, ou il y a quelque Démonſtration, ou il n'y en a pas: donc il y en a. Ils concluent encore la même choſe par un raiſonement de pareille force; le voici. Ce qui eſt également une conſéquence de deux choſes opoſées, eſt non ſeulement vrai, mais encore néceſſaire: or ces deux propoſitions, *Il y a quelque Démonſtration*, *Il n'y a point de Démonſtration*, ſont choſes opoſées entr'elles, & de l'une des deux; telle qu'il vous plaira, il s'enſuit qu'il y a quelque Démonſtration: donc il y a quelque Démonſtration.

Mais nous pouvons opoſer quelque choſe à ces raiſonemens, en diſant, par exemple, que come nous ne croyons pas qu'il y ait aucun argument démonſtratif, nous ne diſons pas que celles là mêmes qui ſont contre la Démonſtration, ſoyent néceſſairement démonſtratives, mais qu'elles nous paraiſſent ſeulement vraiſemblables. Or il n'eſt pas néceſſaire que des choſes vraiſemblables, ſoyent démonſtratives, & au contraire ſi elles étoient auſſi démonſtratives, (ce que nous n'aſſurons pas,) elles ſeroient auſſi néceſſairement vrayes. Or eſt-il que les argumens vrais ſont ceux qui concluent du vrai au vrai; &

ainsi leur conclusion est vraye. Mais la conclusion que nous avons établie, & que les Dogmatiques nous passent, sans nous l'acorder, étoit celle-ci, *donc il n'y a point de Démonstration*: ainsi en rétorquant contr'eux leur raisonement, nous dirons, donc il n'y a point de Démonstration; puisque nos argumens étoient vrais.

De plus il se peut faire que, come les remédes purgatifs se chassent eux mêmes avec les matiéres qui sont dans le corps, ainsi nos argumens se réfutent & se condanent eux mêmes, avec les autres que l'on dit être démonstratifs. Cela n'est point absurde: car cette expression, *Il n'y a rien de vrai*, non seulement exclut tout, mais elle se renverse encore elle même avec toutes les autres choses.

Aureste on peut faire voir en plusieurs maniéres que cet argument, *s'il y a une Démonstration, il y a une Démonstration; s'il n'y a point de Démonstration, il y a une Démonstration: Or ou il y en a, ou il n'y en a point: Donc il y en a*: on peut, dis-je, faire voir que cet argument n'a aucune vertu pour conclure. Mais pour le présent nous nous contenterons de ce raisonement. Si ce *Connexum, s'il y a une Démonstration, il y a une Démonstration*, n'est pas vicieus, il faut que l'oposé de son conséquent, lequel oposé est, *Il n'y a point de Démonstration*, soit oposé à son an-

antécédent ; *Il y a une Démonſtration* : Or il ne ſe peut pas faire, ſelon les Dogmatiques, qu'un *Connexum* ne ſoit pas vicieux, qui eſt composé de propoſitions contraires; parceque le *Connexum* promet, que ſi ſon antécédent eſt vrai, ſon conſéquent le ſera auſſi. Mais dans des propoſitions répugnantes & disjonctives, c'eſt tout le contraire; ſi l'un des deux eſt, il n'eſt pas poſſible que l'autre ſoit auſſi. Donc ſi ce *Connexum* eſt vrai, *s'il y a une Démonſtration, il y a une Démonſtration*; cet autre ne peut pas l'être, *s'il n'y a point de Démonſtration, il y a une Démonſtration.*

Mais enfin ſi nous voulons acorder & ſupoſer que ce *Connexum* eſt vrai; *s'il n'y a point de Démonſtration, il y a une Démonſtration*; il s'enſuivra que ces propoſitions peuvent coexiſter enſemble, ſavoir, *Il y a une Démonſtration*, & *Il n'y a point de Démonſtration*: & ſi elles peuvent coexiſter enſemble, l'une ne répugne pas à l'autre. Ainſi dans ce *Connexum, s'il y a une Démonſtration, il y a une Démonſtration*, l'opoſé du conſéquent ne répugne point à l'antécédent : donc ce *Connexum* n'eſt pas vrai.

Mais acordons encore que ce *Connexum* ſoit vrai; mais que ces propoſitions, *Il n'y a point de Démonſtration, Il y a quelque Démonſtration*, ne répugnent pas l'une à l'autre : je dis que la propoſition disjonctive ne ſera pas bo-

ne, par exemple celle-ci, *ou il y a une Démonstration, ou il n'y a point de Démonstration.* Car une bone disjonctive promet qu'une des propositions qu'elle contient est vraye, & que le reste est faus & répugnant à ce qui est vrai. Que si cette disjonctive est bone, on trouvera derechef que ce *Connexum, s'il n'y a point de Démonstration, il y a une Démonstration*, qui est composé de propositions répugnantes, est vicieux. C'est pour quoi les somptions de cette argumentation sont discordantes entr'elles, & se renversent réciproquement l'une l'autre: & ainsi elle ne conclut pas bien.

De plus ils ne peuvent pas faire voir que de deux choses oposées, il suive quoi que ce soit. Car ils n'ont pas une régle de discernement & de jugement pour juger de cette conséquence, come nous avons dit. En un mot si les choses que l'on dit en faveur de la Démonstration sont vraisemblables, (car nous ne nous y oposons pas,) & si aussi les argumens que l'on avance contre la Démonstration sont vraisemblables; nous devons nous empêcher de juger ni pour ni contre, & dire qu'il est également incertain s'il y a, ou s'il n'y a pas une Démonstration.

Chap. XIV. *Des Sillogismes.*

IL pouroit paraitre ſuperflu de diſcourir de ces Sillogismes, qui ſont ſi comuns dans les diſputes des Dogmatiques, ſoit parcequ'en détruiſant l'exiſtence de la démonſtration, ils ſont auſſi renverſez en même tems: (car il eſt clair que n'y ayant point de démonſtration il ne peut y avoir de Sillogisme démonſtratif;) ſoit parcequ'on peut apliquer à la réfutation des Sillogismes, ce que nous avons dit en traitant des argumens vicieux par ſuperfluité, lorsque nous avons doné une métode pour faire voir que tous les argumens démonſtratifs des Stoïciens & des Péripatéticiens n'ont aucune vertu de conclure.

Mais peut-être qu'il n'y aura pas de mal à ajouter ici come par ſurcroît une diſpute particuliére touchant les Sillogismes; vû ſurtout le grand atachement que les Dogmatiques ont pour ces argumens.

On pouroit aporter pluſieurs raiſons pour faire voir que ces Sillogismes ne peuvent ſubſiſter; mais eu égard au deſſein de cet ouvrage où nous voulons être courts, il ſufira de les ataquer de la maniére que j'expoſerai un peu après.

Je traiterai encore ici des argumens indémontrables; parceque ces argumens étant

renversez, tous les autres Sillogismes tombent en même tems, & parceque l'on prétend démontrer par ces argumens, que les Sillogismes sont concluans.

Cette proposition, *Tout Home est animal*, se prouve par une induction ou par une énumération de tous les Individus. Car de ce que Socrate qui est Home, est aussi Animal, & tout de même Platon & Dion, & tous les autres Homes particuliers, il parait qu'on peut confirmer par là que tout Home est animal. Et s'il se trouve un seul Etre particulier qui soit contraire aux autres, la proposition universelle n'est point vraye. Par exemple, parceque la plus grande partie des Animaux remuent la machoire inférieure, & que le Crocodile seul remue celle d'en haut (*a*), cette proposition universelle, *Tous les Animaux remuent la machoire inférieure*, n'est pas vraye.

Quand donc les Dogmatiques raisonent ainsi, *Tout Home est animal* : *Socrate est Home* : *Donc Socrate est animal* : il est évident que

(*a*) L'exemple que Sextus aporte ici du Crocodile, n'est peut-être pas vrai, mais il ne faut point insister là dessus pour le réfuter : car on prendroit l'accessoire, pour le principal, & il est constant sans autre preuve, qu'une exception à une proposition universelle, la dégrade & lui ôte l'universalité qu'elle auroit eue, sans cette exception.

que lors qu'ils veulent ainsi, de cette proposition universelle, *Tout Home est animal*, conclure cette proposition singulière, *Socrate est animal*; come d'ailleurs une proposition universelle se prouve par une induction des singuliers, il est, dis-je, évident qu'ils tombent dans le Diallèle, en acordant qu'on doit prouver une proposition universelle par l'induction de tous les particuliers, & en voulant néanmoins conclure par un Sillogisme, une proposition particulière d'une proposition universelle (*a*)

(*a*) Il est évident, selon les Sceptiques, que tout Sillogisme, quelque bon qu'il paraisse, n'est qu'une pure pétition de Principe, & un cercle vicieux. Voici come je le prouve. Soit ce Sillogisme, *Tout triangle rectiligne a ses trois angles égaus à deux angles droits: or tout triangle rectangle rectiligne, est un triangle rectiligne: donc tout triangle rectangle rectiligne, a ses trois angles égaus à deux droits.*

Voilà, direz-vous, un bon Sillogisme. Mais un Pirronien vous dira que ce n'est là qu'un Sofisme; & pour vous embarasser il vous niera la majeure. Coment la lui prouverez vous, sinon en lui démontrant par induction & par une figure de Géométrie, que les triangles acutangles, obtusangles, & rectangles ont tous leurs trois angles égaus à deux droits? Mais alors il vous arêtera tout court. Quoi de plus ridicule, vous dira-t-il, que de vouloir me prouver que tout triangle rectangle a ses trois angles égaus à deux droits, par une proposition universelle que vous ne me sauriez prouver, qu'en me prouvant auparavant que le triangle rectangle aussi bien que tous les autres, a ses trois angles égaus à deux droits? Quel Diallèle! Quelle pétition de principe! En effet à quoi

Tout de même dans cet argument, *Socrate est Home: or aucun Home n'est un animal à quatre piez: donc Socrate n'est pas un animal à quatre piez*: quand ils veulent prouver cette proposition, *Aucun Home n'est un animal à quatre piez*, par une induction des singuliers, & qu'en même tems ils veulent conclure par un Sillogisme chaque proposition singuliére de celle-ci, *Aucun Home n'est un animal à quatre piez*, il est évident qu'ils tombent dans l'incertitude du Dialléle.

Mais il est à propos de parcourir de la même maniére les autres argumentations, que l'on apelle Indémontrables chez les Péripatéticiens; come aussi celles qui sont fondées sur un *Connexum* semblable à celui-ci, *s'il est jour, il fait clair*.

Ils disent que de cette proposition, *s'il est jour, il fait clair*, on peut en conclure fermement celle-ci, *Il fait clair*: (*a*) & derechef

sert le Sillogisme que je viens de raporter? Je défie qu'un Home, qui n'a point de principes de Géométrie, acquiére par cet argument autre chose qu'une foi historique, qui lui aprend, sans lui doner la moindre évidence que ce soit, qu'un triangle rectangle a ses trois angles égaus à deux droits. Et à l'égard d'un Géométre, il ne saura jamais la chose évidemment, & ne la poura jamais démontrer de même, que par une figure de Géométrie, ou autrement que par ce Sillogisme.

(*a*) Il faut faire pour cela l'argument entier, *s'il est*

chef ils disent que ces deux *dits*, *il fait clair* : *il est jour*, prouvent & confirment le *Connexum*, *s'il est jour*, *il fait clair*, parcequ'on ne le croiroit pas come vrai, si l'on ne savoit auparavant, qu'être jour & faire clair, sont deux choses qui coexistent toujours ensemble. Si donc pour composer ce *Connexum*, *s'il est jour*, *il fait clair*, il faut auparavant avoir compris que quand il est jour il fait clair; &, si cependant on conclut de ce *Connexum*, que quand il est jour il fait clair; il est évident que, come ce *Connexum* dans cet argument indémontrable ne peut être prouvé que par la coexistence nécessaire de ces deux choses qu'il renferme, savoir qu'il est jour & qu'il fait clair, & que, come réciproquement la coexistence de ces deux choses est confirmée &

est jour, *il fait clair* : *or il est jour* : *donc il fait clair*. Voici ce que dit Sextus. Il est évident qu'il y a là dedans un Dialléle. Je le prouve. Sur quoi est fondée la vérité du *Connexum* de cet argument, si ce n'est sur une induction qui nous aprend que toutes les fois qu'il est jour, il fait clair? Donc de ce qu'il est jour & de ce qu'il fait clair, on en peut conclure que ce *Connexum* est bon, *s'il est jour*, *il fait clair* : cependant on se sert de ce *Connexum* pour prouver que s'il est jour, il fait clair. Voilà le cercle vicieux ou le Dialléle. Vous ne pourez prouver le *Connexum* de votre argument, sans l'aide de la conclusion du même argument; & cependant vous voulez prouver votre conclusion par le *Connexum*, auquel elle doit servir de preuve. Dialléle; *pétition de principe*.

& prouvée par le *Connexum*, il est, dis-je, évident qu'ici le Dialléle par son incertitude renverse toute la solidité de cet argument.

Il faut dire la même chose de celui-ci: *S'il est jour, il fait clair: or il ne fait pas clair: donc il n'est pas jour.* Car ce *Connexum* ne peut passer pour vrai, que parceque l'on ne peut pas voir le jour à moins qu'il ne fasse clair; & il passeroit pour faux, si quelquefois on voyoit le jour sans qu'il fit clair: mais dans cet argument indémontrable on conclut de ce *Connexum*, *s'il est jour, il fait clair*; qu'il n'est pas jour, quand il ne fait pas clair; tellement que ces deux choses ont besoin l'une de l'autre pour se prouver mutuellement, & d'être prises chacune pour la preuve de l'autre, come si elles étoient prouvées. Voilà un Dialléle vicieux.

De même encore, parcequ'il y a des choses, qui ne peuvent pas coexister ensemble, come le jour & la nuit, il suit de là que cette copulative négative, *Il n'est pas jour & nuit ensemble*, & que cette disjonctive, *Ou il est jour, ou il est nuit*, passent pour vrayes; & cependant on veut prouver la non-coexistence de ces choses par la copulative négative, ou par la disjonctive, en disant, *Il n'est pas jour & nuit ensemble: or il est nuit: donc il n'est pas jour*: ou bien, *ou il est jour, ou il est nuit:*

donc

donc il n'est pas jour; ou, *or il n'est pas nuit : donc il est jour.*

Voici donc come nous raisonons. Si pour prouver la disjonctive, ou la négative copulative, il faut auparavant avoir prouvé ou conçu que les propositions dont elles sont composées, ne peuvent coexister ensemble ; & si cependant on prétend conclure de la disjonctive, ou de la copulative négative, que ces choses ne coexistent pas ensemble, on tombe dans le Dialléle. Car il est certain que nous ne pouvons point ajouter foi aux *Connexum* précédens, à moins que nous n'ayons conu auparavant la non-coexistence des propositions qui y sont contenues, & que nous ne pouvons point afirmer cette non-coexistence, avant la preuve des Sillogismes, qui sont fondez sur ces *Connexum*: (c'est là le Dialléle.) (*a*) Co-

(*a*) *C'est là le Dialléle.* Pour concevoir la pensée de Sextus, qui parait un peu obscure dans cet endroit, reprenons un des Sillogismes précédens, le premier, par exemple :

Il n'est pas jour & nuit ensemble.
Or il est nuit.
Donc il n'est pas jour.

Voici come je démontre que c'est là un Dialléle. La premiére proposition se prouve, parceque ces deux choses être jour & être nuit, ne peuvent pas coexister ensemble; car s'il se pouvoit faire quelquefois, qu'il fit jour & nuit ensemble, elle seroit fausse. Si donc on exigeoit de moi que je prouvasse cette proposition, il fau-

Come donc nous ne pouvons trouver aucun premier fondement, sur lequel nous puissions apuyer une croyance certaine, acause de ces preuves réciproques (*a*); nous dirons que ni le quatriéme, ni le cinquiéme des argumens indémontrables n'ont aucune solidité. Mais en voilà assez pour le présent sur les Sillogismes. (*b*)

Chap.

faudroit que je raisonasse ainsi: J'ai toujours remarqué que quand il étoit nuit il n'étoit pas jour, & maintenant encore, je vois qu'étant nuit à présent, il n'est pas jour; donc il n'est pas jour & nuit ensemble. Or dans l'argument dont il s'agit on raisone ainsi; *Il n'est pas jour & nuit ensemble: or il est nuit à présent: donc il n'est pas jour*. Voilà le Diallèle. Car la premiére proposition, *Il n'est pas jour & nuit ensemble*, se prouve en partie, parceque maintenant étant nuit, il n'est pas jour, & cependant on la supose prouvée pour en conclure, que de ce qu'il est nuit à présent, il n'est pas jour.

(*a*) *Acause de ces preuves réciproques*; C'est-à-dire, acause du Diallèle, ou du cercle vicieux, par lequel on prouve réciproquement les prémisses d'un argument par la conclusion, & la conclusion par les prémisses.

(*b*) J'ajouterai encore ici un petit mot contre les Sillogismes, ou contre les argumens en général; & voici come je raisonerai. Si ce que vous voulez prouver est évident, il n'est pas besoin d'un argument pour le prouver: il seroit ridicule de vouloir prouver par des argumens en forme qu'il y a un soleil, une lune, du mouvement, &c. mais si la conclusion que vous voulez tirer est obscure, come elle est contenue virtuellement dans quelcune des prémisses, cette prémisse sera obscure, parceque la conclusion qui est une partie de la

preu-

Chap. XV. De l'Induction.

JE crois que l'on peut encore réfuter facilement la maniére d'argumenter qui se fait par Induction. Car ceux qui veulent ainsi prouver l'universel par les singuliers, ou bien ils le feront en examinant tous les singuliers, ou bien ils le feront en examinant

preuve de cette prémisse est obscure, & ainsi la conclusion restera toujours obscure, & vous ne prouverez rien. Suposez, par exemple, que je doute si un enfant de deux mois est un animal raisonable, c'est-à-dire, capable de raison, pour ôter toute équivoque, & que, pour me le prouver, vous vous serviez de ce raisonement:

Tout Home est animal raisonable.
Or un enfant de deux mois est Home.
Donc un enfant de deux mois est un animal raisonable.

Je vous demande si cet argument me done aucune lumiére sur mon doute. Pas plus que si vous m'aviez dit tout simplement, un enfant de deux mois est un animal raisonable. Car pour prouver la majeure, *Tout Home est animal raisonable*, il faudroit prouver que cet enfant, qui est Home, est un animal raisonable: or come cette proposition est obscure, cela arête la preuve de la majeure, laquelle n'influera pas plus par conséquent sur la preuve de la conclusion, que si on avoit afirmé sans preuve qu'un enfant de deux mois est un animal raisonable. On voit donc par là évidemment qu'une proposition incertaine & obscure ne se peut pas prouver d'une maniére claire & certaine par un argument. Ceci soit dit, sans oublier le Dialléle, qui saute aux yeux dans ce raisonement.

nant tous les singuliers, ou bien en en parcourant seulement quelques uns. S'ils n'en suivent que quelques uns, l'Induction ne sera pas solide & certaine, parcequ'il se poura faire que quelques uns des singuliers, qui auront été obmis dans l'Induction, soyent contraires à la proposition universelle. Que s'ils veulent parcourir tous les singuliers, ils entreprendront une chose impossible, les singuliers étant infinis, & n'étant renfermez dans aucunes bornes. Ainsi quelque parti que l'on prenne, il arive que l'Induction est chancelante & peu assurée.

Chap. XVI. *Des Définitions.*

COme les Dogmatiques s'imaginent d'être fort habiles dans l'art des Définitions, qui apartient à leur Logique ou à la partie rationelle de leur Filosofie, nous dirons maintenant quelque chose des Définitions.

Les Dogmatiques croyent que les Définitions sont fort utiles pour plusieurs choses; mais on peut réduire leur utilité & leur nécessité à deux principaux chefs, si je ne me trompe. Car ils croyent pouvoir démontrer qu'elles sont nécessaires par tout; ou pour comprendre une chose, ou pour l'expliquer & l'enseigner avec métode. Si donc nous fesons voir qu'elles ne sont utiles ni pour l'une

ni

ni pour l'autre de ces choses, nous renverserons (à mon avis) toute la peine inutile que se donent les Dogmatiques à cet égard.

D'abord. Si celui qui ne conait pas l'objet d'une Définition, ne peut pas définir ce qui lui est inconu ; & si celui qui le conait, & qui le définit ensuite, comprend sans l'aide de la Définition, ce qui est défini, & ne fait que doner une Définition à une chose conue ; la Définition n'est donc pas nécessaire pour comprendre une chose. Car si nous voulons définir toutes choses, nous ne définirons absolument rien, parceque nous tomberons dans le progrès à l'infini (*a*) : & si nous disons que l'on peut conaitre quelques choses sans Définitions, nous fesons voir par là, que les Définitions ne sont point nécessaires pour conaitre les choses ; puisque comprenant des choses qui n'ont point été définies, nous pourions de même comprendre toutes les autres sans Définitions. Ainsi ou nous ne définirons rien, pour éviter le progrès à l'infini, ou nous avourons que les Définitions ne sont point nécessaires pour conaitre les choses : & par là nous trouverons qu'elles ne le sont pas non plus pour

(*a*) On tomberoit dans le progrès à l'infini, parcequ'il faudroit définir toutes les parties de la premiére Définition, & ensuite toutes les parties des secondes Définitions partiales, & ainsi de suite à l'infini.

pour enseigner. Car come celui qui a le premier conu une chose, l'a conue sans Définition; tout de même celui que l'on enseigne peut être instruit sans Définirion.

De plus les Dogmatiques prétendent juger des Définitions par les choses que l'on définit, & ils disent que les Définitions sont vicieuses, quand elles renferment des choses qui ne sont dans aucun des définis ou qui ne sont point dans quelques uns. De maniére que si quelcun dit que l'Home est un animal raisonable, immortel, ou qu'il est un animal raisonable, mortel, grammairien, alors, parcequ'il n'y a aucun Home immortel, ou bien parcequ'il y a quelques Homes qui ne sont pas grammairiens, ils disent que ces Définitions là sont vicieuses. Mais peut-être que l'on ne sauroit juger des Définitions, acause de la multitude infinie des singuliers par lesquels il faudroit en juger: & ensuite les Définitions ne peuvent pas faire comprendre ni rendre faciles à enseigner les choses par lesquelles on juge de ces mêmes Définitions; puisque ces choses là doivent être conues & comprises avant que de juger par elles des Définitions. (a) Mais

(a) *Avant que de juger par elles des Définitions.* Voici la pensée de Sextus, si je ne me trompe. Nous ne saurions juger des Définitions, si elles sont bones, si nous ne conaissons les choses définies; puisque c'est par cette conaissance que nous en devons juger: mais on prétend néanmoins que les Définitions, quand elles sont

Mais enfin peut-on nier qu'il ne soit ridicule de dire que les Définitions servent ou à comprendre, ou à enseigner, ou seulement à éclaircir quoi que ce soit, quand elles ne servent qu'à nous embarasser par des obscuritez. Par exemple, (pour badiner un peu) si quelcun, voulant demander à un Home s'il n'en a point rencontré un autre à cheval, & menant avec lui un chien, lui fesoit cette interrogation; Animal raisonable, mortel, capable de science & d'intelligence, n'as-tu pas rencontré un animal risible, à larges ongles, capable de science politique, ayant les hémisféres de ses fesses apuyez sur un animal mortel, qui a la faculté de hennir, menant avec soi un animal à quatre piez aboyant? Ne faudroit-il pas se moquer de celui qui voudroit qu'un Home demeurat muet *(a)* sur une chose aussi conue que celle-là, acause qu'il ignoreroit les Définitions? Il faut donc dire que la Définition est inutile, si on la considé-re,

sont bones, servent à conaitre les choses définies. C'est là un Diallèle, par lequel on veut conaître le défini par la Définition, & la Définition par le défini.

(*a*) *Qu'un Home demeurat muet.* C'est-à-dire, qu'il seroit ridicule de prétendre qu'on ne pût pas demander à quelcun s'il n'a point rencontré un Home à cheval, &c. parcequ'on ne sauroit pas les Définitions que les Filosofes donent de l'Home, du cheval & du chien.

re selon les diférentes notions que les Dogmatiques en donent: soit que l'on dise qu'elle est une oraison qui par une courte réminiscence, nous conduit à la conaissance des choses signifiées par les paroles; (Définition ou notion dont nous n'avons point parlé;) soit que l'on dise qu'elle est une oraison qui marque ce que la chose est, ou que l'on en done quelque autre notion. Car les Dogmatiques en voulant nous aprendre ce que c'est que la Définition, tombent dans une controverse, dont ils ne sauroient jamais se débarasser, laquelle j'obmets, parceque je veus être court, quoique cette controverse paraisse renverser toutes leurs Définitions *(a)*. Mais je ne crois pas en devoir dire davantage sur les Définitions.

Chap.

(a) Dès qu'il y a une dispute, ou une diversité de sentimens entre les Filosofes sur quelque question, un Pirronien s'en prévaut, & cela souvent avec raison. Car les parties discordantes sont des Homes qui ont autant de vertus ou de vices, de science ou d'ignorance, de bone foi ou de mauvaise foi, de bon sens ou de travers d'esprit, les uns que les autres; outre qu'ils sont tous également entêtez & atachez à leurs Sectes. Tout cela fait que, quand deux ou plusieurs Sectes ne se peuvent pas acorder sur quelque article, il est presque impossible de savoir de quel côté est la vérité.

Chap. XVII. *De la Division.*

COme quelques Dogmatiques disent que la Dialectique est l'art de faire des sillogismes, & des inductions, de définir & de diviser; cela fait qu'après avoir disputé sur le *Criterium* ou sur la régle des jugemens, sur le signe & la démonstration, sur les sillogismes, sur l'induction, & sur les définitions, nous croyons qu'il convient au dessein que nous avons dans ce traité, de disputer aussi en peu de mots sur la Division. On dit donc que la Division se fait en quatre maniéres, c'est-à-dire, que l'on peut diviser ou le nom en ses diférentes significations; ou le tout en ses parties, ou le genre en ses espéces, ou l'espéce en ses individus. Or je crois qu'en examinant chacune de ces choses à part, il n'est pas dificile de faire voir qu'il n'y a point de science qui aprenne à diviser en aucune de ces maniéres.

Chap. XVIII. *De la Division du nom en ses diférentes significations*

LEs Dogmatiques mettent les sciences au rang des choses naturelles & non pas au rang des choses positives ou d'institution; & cela avec raison. Car la science doit être

une chose stable & fixe: mais les choses positives ou d'institution sont sujétes à changer aisément, come étant variables & dépendantes de diférens établissemens qui sont en notre pouvoir. Or les noms signifiant par institution & non de leur nature, (car autrement tous les Homes, Grecs & étrangers, entendroient toutes les significations des mêmes mots; outre que nous avons le pouvoir de déclarer les significations que nous devons doner aux mots, & de désigner les choses par tels autres noms que nous voulons:) coment, je vous prie, peut-il y avoir un art ou une science de diviser le nom en ses significations? Et coment peut-on dire, (come quelques uns le prétendent) que la Dialectique est la science des choses significatives & des choses signifiées?

Chap. XIX. *Du Tout & de la Partie.*

NOus parlerons du Tout & de la Partie, dans nos objections contre les Fisiciens. Mais voici ce que nous avons à dire pour le présent, de ce que l'on apelle la division du Tout en ses Parties. Quand on dit que l'on divise, par exemple, dix par un, par deux, par trois, par quatre, le nombre dix n'est pas partagé en ces parties là. Car aussitot que la premiére partie de dix est ôtée, co-

me

me, par exemple, l'unité, (pour ne pas contester maintenant là dessus) ce n'est plus dix, mais neuf, c'est tout autre chose que dix. Ainsi alors la soustraction des autres nombres n'est plus un retranchement ou une division du nombre dix, mais de quelques autres, qui varient à chaque division ou soustraction qui se fait. Peut-être donc ne peut-on pas diviser aussi un Tout en ce que l'on apelle ses Parties. Car si on divise le Tout en ses Parties, les Parties, sont donc contenues dans le Tout avant la division. Mais elles n'y sont pas contenues : je le prouve. Par exemple, pour nous arêter au nombre dix, en un & en neuf; huit est aussi une partie de dix, car on peut le partager en huit & en deux; sept de même, & six, & cinq, & quatre, & trois, & deux, & un, sont des parties de dix. Si donc toutes ces parties sont comprises en dix, & si, étant ajoutée avec dix, elles font cinquante cinq (*a*), il s'ensuivra que cinquante cinq seront contenus dans dix, ce qui est absurde: donc ce que l'on dit être les parties de dix, n'est point

(*a*) Ajoutez 10. 9. 8. 7. 6. 5. 4. 3. 2. 1. la some de cette progression aritmétique sera 55. ou 5. fois 11. Dix fois 1. font 10. 1.&9. font 10. 8. &2. font 10. & ainsi de suite; & enfin 10. unitez font 10. Il y auroit bien d'autres parties de 10. si on vouloit en trouver par cette belle métode.

compris dans dix, & dix ne peut point être partagé en ces choses là, (que l'on n'y aperçoit point,) come un Tout seroit partagé ou divisé en ses Parties.

On peut faire les mêmes objections à l'égard des grandeurs, come, par exemple, si on vouloit diviser une grandeur de dix coudées. Mais il sufit de conclure que peut-être ne sauroit-on partager ou diviser un Tout en Parties.

Chap. XX. *Des Genres & des Espéces.*

Il reste à parler des Genres & des Espéces, ce que nous ferons plus amplement ailleurs: maintenant que nous voulons être courts, nous nous contenterons d'en dire peu de choses. Come les Dogmatiques mettent au rang des notions de l'esprit, les Genres & les Espéces, les argumens que nous avons raportez contre l'entendement & contre l'imagination ou la fantaisie, sufisent pour renverser aussi ces notions là. Mais si nos objections précédentes les laissent subsister, que répondra-t-on à ceci?

S'il y a des Genres, ou bien il y en a tout autant que d'Espéces, ou bien, il y a une Espéce comune à toutes les autres, que l'on dit être les Espéces de celle là, laquelle on apellera Genre. S'il y a autant de Genres

res que d'Eſpéces, il n'y aura point de Genre comun qui puiſſe être diviſé en ces Eſpéces là. Mais ſi on dit qu'il y a un ſeul Genre dans toutes les Eſpéces qui lui apartiennent, ou bien chacune de ſes Eſpéces participera à tout le Genre, ou bien ſeulement à une partie du Genre. Mais l'Eſpéce n'eſt pas participante de tout le Genre; car il ne ſe peut pas faire que le Genre étant quelque choſe d'unique, il ſoit contenu en même tems dans de diférentes choſes, enſorte qu'on le puiſſe apercevoir tout entier dans chacune des choſes où on dit qu'il eſt. Que ſi l'Eſpéce reçoit ſeulement une partie du Genre, premiérement le Genre ne ſera pas communiqué tout entier à l'Eſpéce, come on le croit, & l'Home ne ſera pas animal, mais une partie d'animal, c'eſt-à-dire, qu'il ſera, par exemple, une ſubſtance qui ne ſera ni animée ni ſenſitive. En ſecond lieu il faudra dire que toutes les Eſpéces qui apartiennent à un Genre, ou ſont participantes d'une même partie de leur Genre, ou les unes participantes d'une partie & les autres d'une autre. Elles ne peuvent pas être participantes toutes d'une même partie, acauſe de ce qui a déja été dit. Que ſi une Eſpéce participe à une partie du Genre, & une autre à une autre partie, les Eſpéces ne ſeront point ſemblables entr'el-

les en Genre, ce que les Dogmatiques n'admettront pas, & chaque Genre sera infini, étant partagé non seulement en une infinité d'Espéces, mais encore en une infinité de singuliers, dans lesquels on remarque le Genre avec ses Espéces. Car on dit & que Dion est Home, & qu'il est Animal. Que si ces conséquences là sont absurdes, il faut dire que les Espéces ne participent point à leur Genre (qui est unique,) non pas même en quelque partie.

Or si quelque Espéce que ce soit ne participe ni à tout le Genre, ni à quelque partie du Genre, coment peut-on dire que le Genre est unique, ou qu'il y a un seul Genre dans toutes ses Espéces, de maniére qu'il se divise en ces Espéces là? Certainement on ne peut point dire cela à moins que l'on ne se forge certaines images, certaines ombres, qu'il sera aisé de renverser, en suivant la métode des Sceptiques, acause des controverses & des disputes des Dogmatiques, qu'il sera impossible de décider, & acause desquelles on ne poura se déterminer à rien.

Ajoutons encore ceci. Les Espéces sont ou telles, ou telles, (*d'une certaine maniére ou d'une autre,*) & leurs Genres sont ou tels & tels: ou bien ils sont tels seulement & non pas d'une autre maniére: ou enfin ils ne sont ni tels ni tels: (*ni d'une maniére ni d'une autre.*) Par exemple, parceque de ces choses-ci, ou de celles-

là

là quelles qu'elles soyent, les unes sont corporelles & les autres incorporelles, les unes vrayes & les autres fausses, quelques-unes fort grandes, & quelques autres fort petites, & ainsi des autres: ce *quelque chose*, cet *Aliquid*, par exemple, que l'on dit être un Genre généralissime, sera ou toutes choses, ou quelques unes de toutes, ou rien. Que si ce *Quelque chose* n'est rien du tout, il ne sera pas même Genre, & la dispute sera finie. Si on dit que cet *Aliquid* est toutes choses, outre que ce que l'on dira là, sera impossible, il faudra qu'il soit toutes les choses qui apartiennent aux Espéces & aux individus, où il se rencontre. Car come de ce que l'animal est (à ce que l'on dit) une substance animée, sensitive, chacune de ses Espéces est dite aussi être, & une substance, & animée, & sensitive; tout de même, si le Genre est corps & non corps, & faux & vrai, & noir & blanc, (ce qui soit dit seulement par suposition,) & très petit & très grand, & toutes autres telles choses, chacune des Espéces, & chaque singulier sera toutes choses, ce qui n'est point évident. Il est donc faux aussi que cet *Aliquid*, que ce *Quelque chose* généralissime soit toutes choses. Que s'il est seulement quelques-unes de toutes choses, s'il est les unes ou les autres, parcequ'il sera le Genre de ces choses-ci, il ne sera pas le Genre des autres. Come, par

exemple, si cet *Aliquid* généralissime est corps, il ne sera pas Genre à l'égard des choses incorporelles; & si cet *Aliquid* est animal, il ne sera pas Genre à l'égard des animaux privez de Raison: de maniére qu'il n'y aura rien qui soit incorporel, & rien qui soit animal privé de Raison; & ainsi du reste, ce qui est absurde. Donc le Genre n'est point tel & tel; il n'est point non plus tel, & non d'une autre maniére; & enfin il n'est point ni tel ni tel; (*il n'est ni toutes choses, ni quelque chose, ni rien:*) Ce qui étant ainsi, il n'y a point de Genre en aucune maniére.

Maintenant, si on dit que le Genre est toutes choses en puissance, nous répondrons que ce qui est quelque chose en puissance, doit être quelque chose en acte, ou actuellement: Par exemple, quelcun ne peut pas être grammairien, s'il n'existe actuellement. Si donc on nous dit que le Genre est toutes choses en puissance, nous demanderons ce qu'il est en acte, & alors nos doutes demeureront toujours les mêmes. Car le Genre ne peut pas être en acte toutes choses contraires. Il ne peut pas être non plus de certaines choses en acte, & d'autres choses en puissance; come, par exemple, il ne peut pas être corporel en acte, & incorporel en puissance. Car être en puissance, c'est pouvoir être en acte: mais ce qui est corps en acte, ne peut pas être

tre incorporel en acte. Ainſi, par exemple, ſi une choſe eſt corps en acte, elle n'eſt point incorporelle en puiſſance, & ainſi réciproquement. Nous ne pouvons donc pas dire que le Genre ſoit d'autres choſes en acte, & d'autres choſes ſeulement en puiſſance. Mais ſi le Genre n'eſt rien en acte, & s'il n'exiſte point, ce Genre, que les Dogmatiques prétendent diviſer en ſes Eſpéces, n'eſt rien.

Il eſt à propos de conſidérer ici une choſe. Come de ce qu' Alexandre & Paris ſont une même perſone, il ne ſe peut pas faire, que cette propoſition : *Alexandre ſe proméne*, étant vraye, cette autre, *Paris ſe proméne*, ſoit fauſſe. De même ſi c'eſt une même choſe, d'être Home, & d'être Téon, ou Dion, il eſt évident que ſi on ſe ſert du mot d'*Home* dans une propoſition qui regardera également Téon & Dion, cette propoſition devra être vraye ou fauſſe par raport à Téon & à Dion tout enſemble. Mais cela n'eſt point ainſi. Car ſi Dion eſt aſſis, & que Téon ſe proméne, cette propoſition, *Un home ſe proméne*, eſt vraye étant dite du ſecond, & fauſſe étant dite du premier. Donc le nom d'Home n'eſt pas une apellation comune, ni une ſeule & même choſe à l'égard de tous les deux, mais elle eſt toute diférente, & particuliére à chacun.

Chap. XXI. *Des Accidens comuns.*

ON peut raisoner à peu près de même sur les Accidens comuns, ou sur les propriétez comunes. Car si Dion & Téon ont, par exemple, une seule & même propriété comune, come seroit celle de voir ; si nous suposons que Dion vienne à mourir, & que Téon lui survive, & qu'il voye, ou bien il faudra dire que la vue de Dion qui est mort, demeure entiére, ce qui répugne à l'évidence de la chose, ou bien il faudra dire que sa vue est périe & n'est pas périe, ce qui est absurde. Donc la faculté de voir de Téon n'est pas la même que celle de Dion. Donc ce sont deux facultez diférentes & particuliéres chacune à un chacun. Si, par exemple, la respiration est une même propriété dans Dion & dans Téon, il ne se peut pas faire que cette respiration soit encore dans Téon, & qu'elle ait cessé dans Dion. Or il se peut faire que celui-ci soit mort, & que l'autre soit encore vivant. Donc elle n'est pas une même chose dans l'un & dans l'autre. Mais il sufit pour le présent d'avoir dit en peu de mots quelque chose sur ce sujet.

Chap.

Chap. XXII. *Des Sofismes.*

IL ne ſera pas hors de propos de nous arêter un peu ſur la diſpute des Sofiſmes, parceque ceux qui eſtiment la Dialectique, diſent qu'elle eſt néceſſaire pour les réſoudre. Car, diſent-ils, ſi l'on diſtingue par le moyen de la Dialectique, les argumens vrais & faux, & ſi les Sofiſmes ſont des argumens faux, elle peut les diſcerner & juger de ces mauvais raiſonemens qui nuiſent à la vérité, par quelque aparence de vraiſemblance. C'eſt pourquoi les Dialecticiens, (*a*) zélez à doner des ſecours aux Homes pour la conduite ordinaire de la vie, qui ſeroit en danger ſans eux, s'apliquent avec un grand ſoin à nous doner la notion, les diférences, & les ſolutions des Sofiſmes. Ils diſent qu'un Sofiſme eſt une argumentation vraiſemblable & trom-

(*a*) Il veut ici parler des Stoïciens, & il les raille des ſoins qu'ils ſe donoient de preſcrire des métodes pour réſoudre les Sofiſmes, parcequ'ils s'imaginoient peut-être, que tout ſeroit perdu, & qu'il n'y auroit rien de certain, aucun principe ſtable dans la conduite de la vie, s'ils ne rendoient ce grand & important ſervice au monde. Les Stoïciens étoient peut-être les plus déraiſonables de tous les Filoſofes dans leurs principes, & ceux qui raiſonoient le moins conſéquemment; & cependant ils étoient ceux de tous qui ſe donoient de plus grands airs de raiſon & d'autorité.

trompeuse, qui admet une conclusion ou fausse, ou semblable à une fausse, ou obscure, & qui ne doit point être admise pour quelque autre raison.

Cette conclusion est fausse, come dans ce Sofisme. *Persone ne done à boire un Catégorême (a): or boire de l'absinte, c'est un Catégorême: donc Persone ne done à boire de l'absinte.*

La conclusion parait fausse dans celui-ci. *Ce qui n'a pu, ni ne peut se faire, n'est point absurde: or il n'a pu ni ne peut se faire, qu'un Médecin tue, entant que Médecin.* (b)

La conclusion est obscure, come dans celui-ci. *Il n'est pas vrai & que je vous aye interrogé premiérement sur quelque chose, & qu'en même tems les étoiles soyent en nombre impair: or je vous ai interrogé premiérement, si les étoiles sont en nombre pair.* (c)

La

(a) Un Catégorême est un atribut de Logique ou de Dialectique; c'est une expression considérée, entant qu'elle se peut dire de quelques choses, ou de quelcun, ou de quelques-uns, come *boire de l'absinte, être pauvre, avoir des richesses.* On peut dire d'un Home *qu'il boit de l'absinte: qu'il est pauvre: qu'il a des richesses.* Voilà ce que l'on apelle un Catégorême. Voyez la solution un peu après, dans Sextus.

(b) Il n'ajoute point ici la conclusion, qui doit être telle, *Donc cette proposition, un Médecin tue, entant que Médecin*, n'est point absurde. Voyez l'explication de ce raisonement ci-après, dans notre Auteur.

(c) Ceci est fort obscur; on verra ci-dessous de quelle

La conclusion ne doit pas être admise pour quelque autre raison dans tous les Sofismes; tels que sont ceux, par exemple, qui jettent dans un Solécisme, come: *Quod vides, est: Atqui vides Phreneticum: Ergo est Phreneticum.* Ou bien. *Quod cernis, est: Atqui cernis inflammatum locum: Ergo est inflammatum locum.* (a)

Après cela les Dogmatiqnes entreprennent de faire comprendre les solutions de ces Sofismes, & ils disent, que dans le premier des précédens, on a acordé autre chose par les prémisses, que ce qui a été inféré dans la conclusion. Car on avoit acordé que l'on ne boit pas un *Catégorême*, & que *boire de l'absinte est un Catégorême*, mais non pas que *de l'absinte est un Catégorême.* Ainsi aulieu que l'on devoit conclure: *Donc Persone ne boit ce Catégorême: Boire de l'absinte*, ce qui est vrai, on a conclu: *Donc Persone ne boit de l'absinte*,

le maniére j'ai tâché de débrouiller ce cahos, quoique je ne me flate pas d'y avoir réussi.

(a) Je n'ai pas pu rendre ces argumens en François parceque les Solécismes qui y sont essentiels, ne peuvent pas s'exprimer en cette langue. Si on veut un exemple d'un argument à Solécismes en François, en voici un: *Ce que je mange est excellent: Or je mange des figues: Donc des figues est excellent.* Il y a là deux Solecismes; l'un dans le nombre singulier, pour le pluriel; & l'autre dans le genre masculin, pour le féminin.

ce qui est faux, & n'est point une consé-quence des prémisses que l'on a acordées.

Au second Sofisme ils disent qu'à la vérité il parait conduire à quelque chose de faux, (ensorte que ceux qui n'y prennent pas bien garde, doutent s'ils doivent l'aprouver) mais qu'il conclut vrai néanmoins, savoir : *Donç cette proposition, un Médecin entant que Médecin tue, n'est point absurde*. Car aucune proposition parfaite n'est absurde (*a*) ; *Or cette proposition, un Médecin tue entant que Médecin*, est une proposition parfaite; donc elle n'est point absurde.

A

(*a*) Une proposition parfaite ou complette, est celle qui a un sens achevé, indépendemment de toute autre partie du discours; come celle-ci; *Un Médecin entant que Médecin tue*. Cette proposition, *S'il est jour, il fait clair*, est aussi une proposition parfaite, & elle fait un sens achevé: mais le *dit*, *s'il est jour*, n'est pas une proposition parfaite, & il n'est qu'une partie de la proposition précédente, qui est parfaite. Aureste ce qui fait de la peine dans l'argument précédent, c'est qu'il est faux qu'un Médecin tue entant que Médecin; il ne tue que par ignorance, ou par malice: mais cette proposition, quoique fausse, n'est pas néanmoins incongrue ou absurde, parce-qu'elle a un sens achevé & complet, suivant la Doctrine des Stoïciens. Voici donc le sens de ce raisonement: *Une proposition fausse, & qui établit une chose qui ne peut pas être, n'est point absurde, pourvû qu'elle soit complette & qu'elle ait un sens parfait & achevé : or cette proposition qui dit qu'un Médecin tue entant que Médecin, quoique fausse, est complette, & a un sens parfait; donc elle n'est point absurde.*

A l'égard du troisiéme argument (*a*) qui parait conduire dans l'obscurité, ils disent que cette induction à l'obscurité, est du genre des choses qui varient. Car si aucune interrogation n'a précédé, il suivra que l'on aura cru que les étoiles sont en nombre impair, & que la seconde proposition sera fausse, dans laquelle on dit, que l'on a demandé si les étoiles sont en nombre pair, & l'on ne poura rien conclure. Mais si on a fait l'interrogation qui est spécifiée dans la seconde proposition, on n'aura pas cru que les étoiles sont en nombre impair, & alors on poura conclure que l'on ne regardoit pas come une chose certaine, que les étoiles fussent en nombre impair; (*b*) puisque l'on avoit demandé si elles sont en nombre pair.

Pour

(*a*) *A l'égard du troisiéme argument.* Pour entendre ce qui suit dans l'Auteur, il faut avoir devant les yeux cet argument. Le voici donc tel que nous l'avons raporté un peu auparavant.

Il n'est pas vrai en même tems, & que je vous aye interrogé premiérement sur quelque chose, & que les étoiles soyent en nombre impair: or je vous ai demandé premiérement si les étoiles sont en nombre pair.

(*b*) Sextus est ici si obscur que j'ai mieux aimé essayer de deviner sa pensée que de traduire littéralement le texte, qui étoit trop inintelligible. Je conjecture donc que tout cet argument se réduit à ceci:

Ce ne sont pas deux choses qui coexistent ensemble, que je vous aye interrogé premiérement sur quelque cho-

Pour ce qui est des autres argumens à solécismes, qui sont les derniers, les Dogmatiques prétendent que les conclusions en sont absurdes, parcequ'elles concluent contre l'usage & les régles de parler.

Voilà ce que disent quelques Dialecticiens touchant les Sofismes: (car il y en a d'autres qui raisonent diversement sur cette matiére.) Aureste ces petites subtilitez pouront plaire aux oreilles des Simples, mais dans le fond ce ne sont là que des inutilitez & des inventions où les Filosofes ont pris bien de la peine en vain: come on peut le remarquer seulement par ce que j'ai déja

chose, (savoir si les étoiles sont en nombre pair) & que cependant les étoiles soyent certainement en nombre impair. (Car si cela étoit certain, je n'aurois point fait de question là dessus.)

Or je vous ai demandé premiérement, si les étoiles sont en nombre pair. (Voilà ce qui est de fait & existant.)

Donc il n'est pas certain si les étoiles sont en nombre impair. (Voilà l'autre partie qui n'est pas existante.)

Il me semble qu'il n'est pas possible de tirer une conclusion de cet argument, à moins qu'il ne soit proposé à peu près come on le voit ici; & que par cette interrogation, qui est seulement indiquée obscurément dans la premiére proposition, on n'entende la même interrogation qui est exprimée clairement dans la seconde; sans quoi on ne pouroit rien conclure des deux prémisses.

déja dit. Car j'ai fait voir que l'on ne peut conaitre ni le vrai ni le faux, selon les Dialecticiens, & je l'ai prouvé en plusieurs maniéres diférentes, & principalement en ruinant leurs argumens indémontrables, & leur démonstration, qui sont les preuves de leur art sillogistique.

Néanmoins entre plusieurs choses que l'on pouroit ici raporter de particulier au sujet présent, nous dirons seulement ceci, parceque nous tâchons d'être courts. Tous les Sofismes qui paraissent pouvoir être résolus par la Dialectique, la solution en est inutile; & ceux dont la solution est utile, jamais un Dialecticien ne sauroit les résoudre, & il n'y a que ceux qui sont habiles dans chaque art, & qui ont aquis la conaissance des choses par leur aplication, qui en puissent trouver la solution.

Donons en un ou deux exemples. Que l'on propose ce Sofisme à un Médecin. *Dans les relâchemens des maladies, il faut user d'un diférent régime de vivre, & boire du vin: or quand quelque maladie que ce soit se forme, il se fait ordinairement quelque relâchement avant les trois premiers jours: donc il faut changer de régime & boire du vin à l'ordinaire avant les trois premiers jours du mal.* Un Dialecticien ne sauroit rien fournir qui puisse servir à résoudre cet argu-

gument, quoique cette solution soit fort utile. Mais un Médecin résoudra ce Sofisme, parcequ'il sait que *le relâchement d'une maladie* s'entend de deux maniéres, savoir pour une disposition en mieux de toute la maladie, & pour une disposition en mieux de chaque dégré particulier de force & de violence, depuis le plus haut période du mal.

Or nous voyons qu'avant les trois premiers jours il arive ordinairement un relâchement de quelque dégré particulier de force & de violence dans une maladie : mais nous n'aprouvons point un changement de régime dans ce relâchement là, mais dans le déclin de toute la maladie. Ainsi un Médecin dira que les prémisses de l'argument, parlent de choses toutes diférentes ; que dans la premiére on entend parler de la premiére sorte de relâchement de tout le mal, & que dans la derniére il s'agit de la seconde sorte de relâchement d'un dégré particulier du mal.

De même si on propose cette dificulté touchant une Persone malade d'une fiévre ardente, causée par une violente obstruction; & que l'on raisone ainsi : *Les maladies se guérissent par des remédes contraires aux maux : or l'eau froide est contraire à cette inflammation proposée : donc l'eau froide est un remede*

convenable à cette inflammation, Un Dialecticien demeurera muet à cet argument : mais un Médecin, qui ſaura ce que c'eſt que les maladies dont la cauſe n'eſt point accidentelle & paſſagére, & qui en conait les ſimptômes, répondra qu'il n'eſt pas ici queſtion des ſimptômes, (n'étant pas rare que la chaleur s'augmente & s'irrite par l'uſage de l'eau froide;) mais qu'il s'agit de maladies qui ſont permanentes & non paſſagéres, & que l'obſtruction eſt du nombre de ces maladies là, (laquelle ne demande pas des remédes aſtringens, mais quelque moyen de réſoudre l'obſtruction par des remédes laxatifs :) que l'ardeur de cette fiévre qui vient en conſéquence de l'obſtruction, n'eſt pas une maladie permanente par ſa propre nature & principalement (*a*) ; & qu'ainſi l'eau froide ne convient point à ce mal, (*qui vient d'obſtruction originairement.*)

Un Dialecticien n'a donc rien à dire quand il s'agit de répondre à des Sofismes, dont la ſolution qui y convient, eſt utile. Cependant ce Dialecticien eſt tout fier quand il

(*a*) La fiévre n'eſt pas la maladie principale, elle n'en eſt qu'un ſimptôme. Or il ne s'agit pas de remédier au ſimptôme, mais à la maladie principale, qui eſt une obſtruction violente; & ainſi l'eau froide ne convient point à ce mal.

il nous propose quelques mauvais Sofismes, come ceux-ci : *Si non & pulchra cornua* (a) *habes, & cornua habes.*

At non pulchra cornua habes, & cornua habes.

Ergo cornua habes.

Si quelque chose se meut, elle se meut ou dans le lieu où elle est, ou dans celui où elle n'est pas : mais ce n'est pas dans le lieu où elle est, car elle y demeureroit en repos; ni dans le lieu où elle n'est pas, car coment pouroit-elle être en action, ou en mouvement, là où elle n'est point du tout? Donc rien ne se meut. (b)

Ce

(a) *Si non & pulchra cornua habes*, &c. Ces paroles Latines répondent mot à mot au Grec; le sens m'en parait obscur; c'est pourquoi je les ai laissées telles qu'elles sont: cependant j'essayerai de traduire en cette maniére;

S'il n'est pas vrai en même tems & que vous ayez de belles cornes, & que vous ayez des cornes, vous avez des cornes.

Or il n'est pas vrai en même tems & que vous ayez de belles cornes, & que vous ayez des cornes.

Donc vous avez des cornes.

Ces sortes de Sofismes ne valent pas la peine que l'on s'y arête.

(b) Voyez cet argument contre le mouvement, proposé dans toute sa force dans le Diction. de M. Bayle 3. edit. III. tom. pag. 906. à la remarque E de l'Article Zénon d'Elée. Vous trouverez là même, d'autres argumens contre le mouvement, que vous résoudrez mieux en marchant, qu'en vous cassant la tê-

ce qui se fait; ou est, ou n'est pas: or ce qui est, ne se fait pas; car il est: & ce qui n'est pas, ne se fait pas non plus; car ce qui se fait est le sujet passif de quelque action, & ce qui n'est pas ne peut pas être un tel sujet passif: donc rien ne se fait.

La neige est de l'eau gelée ou durcie: or l'eau est noire: donc la neige est noire.

Un Filosofe en accumulant ainsi de pareilles sotises, fronce les sourcils, vante sa Dialectique, & entreprend avec faste de nous prouver par ses démonstrations sillogistiques, que quelque chose se fait; que quelque chose se meut; que la neige est blanche; que nous n'avons pas des cornes; pendant qu'il sufiroit d'oposer à tout cela l'évidence de la chose, pous réfuter tous ces Sofismes qu'ils proposent avec tant de hauteur, & qui certainement n'ont pas plus de force, que le témoignage contraire, qui se tire tout naturellement de ce qui se voit avec évidence. (*a*) C'est

tête à vouloir les résoudre par quelques réponses qui satisfassent parfaitement.

(*a*) Sextus ne veut pas dire ici que de marcher (par exemple cela) prouve parfaitement qu'il y a du mouvement; il prétend seulement que les argumens que l'on fait contre le mouvement n'ont pas plus de force, que ceux que l'on tire de l'aparence évidente du mouvement, quand on voit un Home marcher. De maniére qu'en toutes choses le meilleur est de se gouverner selon les aparences, sans néanmoins établir aucun Dogme.

C'est pour cette raison qu'un Filosofe à qui on proposoit un Sofisme contre l'existence du mouvement, se mit à marcher sans rien dire : & dans l'usage de la vie, les Homes parcourent les terres & les mers, bâtissent des vaisseaus & des maisons, & font des enfans, sans se mettre en peine des subtilitez que l'on propose contre le mouvement & la génération.

On raporte un bon mot du médecin Hérofilus. (Il étoit contemporain de ce Diodore, qui a doné dans sa Dialectique ridicule, des argumens sofistiques sur plusieurs choses, & sur tout contre le mouvement.) Diodore (*a*) ayant l'épaule démise, & étant alé trouver Hérofilus pour lui demander de le guérir, ce Médecin le railla plaisament. *Ou votre épaule*, dit-il, *s'est démise dans le lieu où elle étoit, ou elle s'est démise dans le lieu où elle n'étoit pas : mais ce n'est ni où elle étoit, ni où elle n'étoit pas : donc elle ne s'est pas démise.* De maniére que le Sofiste le pria de laisser là ces subtilitez, & de lui apliquer quelque reméde convenable suivant sont art.

Il sufit donc, à ce que je crois, de se conduire dans la vie, suivant les observances comu-

(*a*) *Diodore.* Il étoit surnomé Cronus, ou Saturne. Voyez son argument contre le mouvement local, ci-dessous liv. 3. chap. 8.

munes, & les préjugez établis parmi les Homes, en se servant de l'expérience que l'on aquiert par l'usage, sans néanmoins établir aucun Dogme; & aureste on doit s'abstenir de juger de tout ce qui se dit parmi les Dogmatiques par pure curiosité, & qui n'est d'aucune utilité pour l'usage ou pour la conduite ordinaire de la vie.

Or puisque la Dialectique ne sauroit résoudre les Sofismes quels qu'ils soyent, dont la solution pouroit être de quelque avantage; & qu'à l'égard de ceux, dont on acorderoit qu'elle peut doner la solution, cette solution est inutile; il faut dire que la Dialectique est inutile pour résoudre les Sofismes.

De plus une Persone qui, après avoir examiné ce que disent les Dialecticiens sur ce sujet, voudra les ataquer, poura faire voir en peu de mots que tout leur art de résoudre les Sofismes est absolument superflu : & voici coment. Les Dialecticiens disent qu'ils se sont apliquez avec force à la Dialectique, non seulement pour aprendre quelles doivent être les prémisses & la conclusion d'un bon raisonement, mais encore & principalement dans la vue, de savoir distinguer le vrai & le faux, par des argumens démonstratifs : d'où vient qu'ils apellent la Dialectique, la science des choses vrayes, des fausses, & de celles qui ne sont ni vrayes ni fausses. Or puis-

qu'ils

qu'ils disent eux mêmes, qu'une argumentation est véritable, qui de prémisses vrayes, tire une conclusion vraye, dès qu'on nous proposera un argument qui aura une fausse conclusion, nous saurons qu'il est faux, & nous ne le recevrons pas, parcequ'il faudra nécessairement, ou que cet argument là n'ait pas la vertu de conclure, ou que ses prémisses ne soyent pas vrayes: come on peut le voir évidemment par le raisonement suivant.

Une fausse conclusion dans un argument, ou est une suite naturelle de la liaison des prémisses, ou n'en est pas une suite: si elle n'en est pas une suite, l'argument n'aura point la vertu de conclure; car les Dialecticiens disent qu'un argument a cette vertu, dans lequel la conclusion suit la liaison des prémisses. Que si cette conclusion fausse suit naturellement des prémisses, il faut aussi que la liaison des prémisses soit fausse, selon les préceptes de l'art des Dialecticiens; car ils disent que du faux suit le faux, mais que le vrai ne suit point du faux. Or il est évident, par ce que nous avons dit ci-dessus, qu'un argument qui n'a point la vertu de conclure, & qui n'est point vrai, n'est pas même démontrable, selon eux: donc, si un argument nous étant proposé, dont la conclusion soit fausse, nous conaissons qu'il n'est point vrai & qu'il n'a point la vertu de conclure, parce-

cela ſeul qu'il a une fauſſe concluſion, nous ne l'aprouverons pas, encore que nous ne reconaiſſions pas par quel endroit il eſt trompeur. Car come nous ne conſentons pas, que ce que font les joueurs de gobelets ſoit vrai, & que nous ſavons qu'ils nous trompent, quoique nous ne ſachions pas coment; de même nous n'ajoutons pas foi à des argumens faux, qui paraiſſent vraiſemblables, quoique nous ne conaiſſions pas en quoi ils ſont captieux.

Come les Sofismes n'ont pas ſeulement le vice de nous conduire à quelque choſe de faux, mais qu'ils ont encore ceci de particulier, qu'ils nous jettent dans d'autres abſurditez; on pouroit peut-être raiſoner ici d'une maniére plus générale en cette ſorte. Ou le Sofisme que l'on nous propoſe, nous conduit à quelque choſe que l'on ne doit pas admettre, ou il nous conduit à quelque choſe qui doit être admiſe: ſi c'eſt le ſecond, il n'eſt point abſurde d'y ajouter foi; & s'il nous conduit à quelque choſe que l'on ne doit point admettre, il ne nous faudra pas ajouter foi à une abſurdité acauſe d'une vraiſemblance: mais il faudra auſſi que ceux qui nous propoſent cet argument, s'en déſiſtent, puisqu'il engage à ajouter foi à des abſurditez; s'il eſt vrai que leur deſſein ſoit de rechercher la vérité, come ils le promettent, & non de débiter des chicanes puériles.

Come nous n'alons pas nous jeter dans un précipice, parcequ'il y a un chemin qui y conduit, & qu'au contraire nous nous écartons de ce chemin acause du précipice; tout de même s'il y a quelque argument qui nous conduise à une chose évidemment absurde, nous ne croirons pas cette absurdité, acause de l'argument, mais nous laisserons là l'argument, acause de l'absurdité.

Quand donc on nous proposera ainsi un argument, nous ne dirons ni oui ni non à aucune proposition; mais quand on nous aura proposé tout l'argument, nous objecterons ce que nous trouverons à propos. Car si les Sectateurs Dogmatiques de Crisippe, disent que quand on leur propose le *Sorite*, ils doivent s'arêter, & ne dire ni oui ni non, pour s'empêcher de doner dans quelque absurdité; à plus forte raison, nous qui fesons profession de la Sceptique, & qui craignons les absurditez, devons-nous prendre garde de ne pas doner dans le piége en acordant des prémisses: à plus forte raison devons-nous nous abstenir de dire oui ou non, à chacune des prémisses, jusqu'à ce qu'on nous ait proposé tout l'argument.

Voilà come quoi, munis de ce que nous avons observé dans l'usage ordinaire de la vie, sans établir néanmoins aucun Dogme, nous

nous évitons les tromperies des Sofismes. Mais les Dogmatiques ne pouront jamais distinguer un Sofisme d'avec un bon argument, étant obligez de juger si l'argument est en forme & concluant, & si les prémisses sont véritables, ou s'il n'y a rien de tout cela. Car nous avons fait voir ci-dessus, qu'ils ne peuvent pas conaitre quelles sont les marques & les caractéres des argumens qui ont la vertu de conclure, & qu'ils ne peuvent point juger si une chose est vraye, n'ayant ni régle de jugement, ni démonstration, dont on convienne certainement, come nous l'avons fait voir par leurs propres paroles. Ainsi eu égard à toutes ces choses, on doit conclure que cet art tant vanté chez les Dialecticiens, de résoudre les Sofismes, est tout à fait inutile.

Chap. XXIII. *Des Amfibologies.*

NOus raisonons sur la distinction des Amfibologies, come nous avons fait des Sofismes. Si l'ambiguité consiste dans un mot qui ait deux ou plusieurs significations, & si les mots signifient par institution; ceux qui sont exercez dans quelque art que ce soit, distingueront les significations qu'il est important de distinguer, (savoir celles qui dépendent de l'expérience, par-

cequ'ils ont la pratique & un usage positif & d'institution des mots qui sont établis pour signifier les choses. Aulieu que les Dialecticiens ne les distingueront pas, come, par exemple, dans cette proposition à double sens, *Il ne faut pas désaprouver un changement de régime dans les relâchemens des maladies.* (*a*)

Nous voyons de plus que dans les choses d'usage, les enfans même distinguent fort bien les ambiguitez, dont la distinction leur parait être utile. Car si quelcun, ayant deux esclaves nommez tous deux Manés, dit à un enfant de faire venir Manés, l'enfant lui demandera lequel des deux il doit apeler. Et si quelcun ayant des vins de diférentes sortes, dit à un enfant, verse moi à boire ; l'enfant lui demandera duquel il veut. Ainsi l'expérience que l'on a de ce qui est utile dans toutes les choses de la vie, fait trouver les distinctions nécessaires. Mais à l'égard des ambiguitez, sur lesquelles on n'a point une expérience qui apartienne à l'usage ordinaire de la vie, & qui ne consistent que dans les sentimens des Dogmatiques, & dont la distinc-

(*a*) On a vu ci-dessus que le terme de relâchement dans les maladies, se prend en deux sens &c. Voyez le chap. précédent.

tinction eſt peut-être inutile pour vivre, ſi on veut ſe paſſer d'établir aucune opinion, à l'égard, dis-je, de ces ambiguitez, un Dialecticien même qui aura quelque ſentiment particulier, ſera obligé de s'abſtenir d'en juger, en ſuivant la métode des Sceptiques, parcequ'elles ſe trouveront avoir quelque liaiſon avec des choſes obſcures, incompréhenſibles & qui n'exiſtent peut-être point. Mais nous parlerons de cela ailleurs. (*a*)

Aureſte ſi quelque Dogmatique prétend réfuter quelque choſe de ce que nous avons dit, il fortifiera par là, les raiſons des Sceptiques; car par les efforts qu'il fera pour nous réfuter, & par la controverſe qui ſera entre lui & nous, & dans laquelle il ſera impoſſible de juger qui aura tort ou raiſon, il nous confirmera toujours davantage dans la penſée que nous devons nous abſtenir de décider ſur les choſes en queſtion.

Après avoir parlé des Amfibologies en dernier lieu, nous finiſſons ici le ſecond livre de nos Inſtitutions.

Fin du Second Livre.

(*a*) Si Sextus a exécuté la promeſſe qu'il fait ici, c'eſt dans un ouvrage qui a été perdu, qui étoit peut-être ſes comentaires Sceptiques, que l'on n'a plus.

C'est pourquoi, quelques uns d'entre les Dogmatiques disant que Dieu est corporel, & d'autres qu'il est incorporel : les uns qu'il est en forme humaine, & d'autres que non : les uns qu'il est dans un lieu, & les autres qu'il n'est pas dans un lieu : & derechef de ceux qui disent que Dieu est dans un lieu, les uns le plaçant dans le monde, & les autres dehors : coment pourons-nous conaitre ce que c'est que Dieu, si on ne sauroit s'acorder ni sur sa nature, ni sur sa forme, ni sur le lieu où il est ? Que ces Dogmatiques s'acordent tous auparavant à dire d'une même bouche que Dieu est d'une telle maniére ; qu'ensuite ils nous en donent une description ; & qu'alors enfin ils exigent de nous que nous conaissions ce que c'est que Dieu. Mais étant entr'eux discordans, d'une maniére qu'on ne sauroit juger de quel côté est la vérité, ils ne nous fournissent sur ce sujet, quoi que ce soit, que nous puissions concevoir come une chose avouée & indubitable.

Imaginez vous, disent-ils, quelque chose d'incorruptible & d'heureus, & pensez que c'est là Dieu. Mais cela est insensé. Car, come celui qui ne conait pas *Dion*, ne peut pas s'imaginer des atributs qui lui conviennent, entant qu'il est *Dion* : ainsi, parceque nous ne conaissons pas la nature de Dieu, nous ne pouvons pas nous imaginer

ni

ni conaitre les propriétez & les atributs qui lui conviennent. Ensuite qu'ils nous disent ce que c'est qu'une chose heureuse. Est-ce qui agit conformement à la vertu, & ce qui pourvoit aux choses qui lui sont assujetties? Est-ce ce qui n'est dans aucune action, qui n'a aucune afaire, & qui ne se mêle aussi de rien? Car ces Filosofes, ayant entr'eux, sur ces questions, des controverses qui n'ont jamais pu être décidées, ils ont fait que cette chose heureuse & Dieu par conséquent est pour nous une chose impénétrable.

Je dis plus. Quand on pouroit concevoir ce que c'est que Dieu, il faut néanmoins s'abstenir de décider s'il existe ou s'il n'existe pas; vû les dissensions des Dogmatiques sur la question de Dieu. Car qu'il y ait un Dieu, cela n'est point évident; & si cela se présentoit de soi même, les Dogmatiques seroient convenus entr'eux pour dire d'un comun acord, ce que c'est que Dieu, quel il est, & où il est: aulieu que tout au contraire leurs disputes, dont il est impossible de juger définitivement, sont cause que cela ne nous parait point être évident, & nous parait au contraire avoir besoin de démonstration. Car celui qui dit qu'il y a un Dieu, prouve cela ou par quelque chose d'évident, ou par quelque chose d'obscur. Ce n'est point par quelque chose d'évident:

car si ce qui démontre qu'il y a un Dieu, est évident; come ce qui est démontré, est conu, & par conséquent compris aussi, avec la chose qui le démontre, il sera évident par conséquent qu'il y a un Dieu, puisque cela se conaitra ensemble avec une chose évidente qui le démontre. Mais qu'il y ait un Dieu, cela n'est point évident, come nous l'avons fait voir: donc on ne le peut démontrer par une chose évidente.

On ne poura pas démontrer non plus par une chose obscure, qu'il y a un Dieu. Car cette chose obscure par laquelle on démontrera qu'il y a un Dieu, ayant besoin d'être démontrée elle même; si on dit quelle est démontrée par quelque chose d'évident, elle ne sera pas obscure; & il ne sera pas obscur non plus, mais évident qu'il y a un Dieu. Donc cette chose obscure, que l'on prend pour prouver qu'il y a un Dieu, n'est pas démontrée par une chose évidente. Mais elle n'est pas non plus démontrée par une chose obscure; & celui qui voudra dire cela, tombera dans le progrès à l'infini, parceque nous demanderons toujours une démonstration de cette chose obscure que l'on aportera, en confirmation d'une preuve précédente. Donc on ne peut pas prouver qu'il y a un Dieu, ni par l'évidence de la chose en elle même, ni par quelque autre chose. Ce qui étant ainsi, on

on ne peut pas conaître s'il y a un Dieu.

Ajoutons ceci. Celui qui dit qu'il y a un Dieu, dit aussi ou qu'il a soin par sa providence des choses qui sont dans le monde, ou qu'il n'y a point de providence, ou bien il dira que cette providence s'étend sur toutes choses, ou seulement sur quelques unes. Mais si Dieu pourvoyoit à toutes choses, il n'y auroit point de maux ni de vices. Or on dit que toutes choses sont remplies de défauts. Donc on ne peut pas dire que Dieu pourvoye à toutes choses.

Que si Dieu pouvoit à quelques choses seulement, pourquoi à celles-ci, & non pas à celles-la? Car ou il veut & il peut pourvoir à toutes choses; ou il le veut & ne le peut pas; ou il le peut & ne le veut pas; ou il ne veut ni ne le peut.

S'il le vouloit & le pouvoit, il pourvoiroit à toutes choses. Or il ne pourvoit pas à toutes, (come cela parait par ce qui a été dit.) Donc il n'est pas vrai qu'il veut & qu'il peut pourvoir à toutes choses.

S'il veut pourvoir à toutes choses, & ne le peut, cette cause pour laquelle il ne poura pas pourvoir aux choses auxquelles il ne pourvoit pas, sera que cela surpassera ses forces. Mais il est absurde de s'imaginer un Dieu, dont les forces cédent à quoi que ce soit.

S'il peut pourvoir à toutes choses, & ne le veut pas, il poura passer pour envieus & malin.

Et si enfin il ne le veut ni ne le peut, il est malin & ses forces sont débiles, ce qu'il n'apartient qu'à des impies de dire de Dieu. Donc Dieu ne pourvoit point aux choses qui sont dans le monde.

Or si Dieu ne pourvoit à rien, si on ne voit de lui aucun ouvrage, ni aucun effet, Persone ne sauroit dire par où il conait qu'il y a un Dieu, puisqu'il ne paraît point par lui même, & qu'on ne le conait par aucuns effets. Voilà donc encore des raisons qui prouvent que l'on ne peut pas conaitre s'il y a un Dieu.

Aureste ces mêmes raisons nous donent lieu de conclure que ceux qui assurent trop afirmativement qu'il y a un Dieu, ne sauroient peut-être éviter de tomber dans une impiété. Car s'ils disent que sa providence s'étend à toutes choses, ils diront qu'il est l'auteur des maux : & s'ils disent que sa providence s'étend seulement à quelques choses, ou qu'elle ne s'étend à rien, ils seront obligez de dire, ou que Dieu est envieus, ou que son pouvoir est foible : toutes choses que l'on ne sauroit dire sans une impiété manifeste.

Re-

Reflexions du Traducteur sur le Chapitre précédent.

JE ne dois pas laiſſer paſſer ce chapitre, ſans y aporter un bon corectif, qui détruiſe dans l'eſprit du Lecteur, l'indignation qu'il pouroit avoir conçue contre Sextus, & peut-être auſſi contre moi, en voyant toutes ces objections contre l'exiſtence de Dieu. Pour cet effet je le prie de faire avec moi les réflexions ſuivantes.

(I.) Lorsque, ſoit par la Raiſon, ſoit par la foi, on eſt une fois pleinement convaincu de l'exiſtence d'un Dieu tel que les Crétiens le reconaiſſent, toutes les dificultez des Filoſofes ſur ce fondement de la Religion, ſe réduiſent à peu près à celles qui ont été propoſées une infinité de fois par raport au mal Fiſique, ou aux maux auxquels les animaus & les Homes, créatures d'un Etre infiniment bon, ſont expoſez; par raport au mal moral, ou aux crimes qui inondent la face de la terre, ſous un Dieu infiniment ſaint qui pouroit arêter tous ces horribles dèsordres; & par raport aux peines éternelles des danez. Mais ces dificultez là ne doivent faire, & ne ſont effectivement aucune peine, qui mérite d'en parler, aux Crétiens qui ſont une fois

 bien

bien persuadez, du souverain empire, & de la souveraine perfection de Dieu. Aussi, avons-nous contre ces objections, des réponses de plusieurs Téologiens de toutes Sectes, & de tous Sistêmes, qui satisfont parfaitement ceux qui les ont faites: c'est tout ce que l'on peut demander. Car il n'est pas possible que les réponses de quelcun satisfassent parfaitement tous les autres; & il sufit que depuis les Sociniens jusqu'aux Supralapsaires, chacun dans son Sistême soit content de sa propre réponse.

(II.) Les livres de Cicéron *de la nature des Dieux*, doivent paraitre plus dangereux, que ce chapitre de Sextus, quand on y joindroit ce qu'il a écrit sur le même sujet dans son premier livre contre les Fisiciens pag. 551. & suiv. Cependant Mr. l'Abé d'Olivet a publié une très belle traduction Françoise de ces livres, & les a mis ainsi entre les mains de tout le monde, sans se soucier des scrupules de ceux qui craignent peut-être, que la Religion Crétienne ne soit pas établie sur des fondemens assez fermes & assez solides, pour pouvoir résister aux ataques des Académiciens ou des Pirroniens. Mais rassurons ces Persones pieuses, & montrons leur que ni le *Cotta* de Cicéron, ni *Sextus Empiricus*, ne font aucune bréche au Sistême de la Religion Crétienne, puisqu'ils ne combatoient

toient aucune idée de Dieu qui fût pareille à celle que nous en avons, & qu'ils ne disputoient que contre des Filosofes, qui n'avoient pas plus d'idée de Dieu, que s'ils eussent été des Atées. Est-il surprenant de voir, que les Académiciens & les Pirroniens qui examinoient toute leur vie les opinions des Dogmatiques, méprisassent leurs décisions sur la nature des Dieux, quand ils n'en trouvoient pas une qui fût soutenable, pas une qui n'eût des défauts essentiels; sans compter, que toutes ces diférentes Sectes de Dogmatiques se détruisoient les unes les autres par leurs dissensions, ce qui confirmoit les Académiciens & les Pirroniens dans leurs doutes?

Ceux qui voudront voir un beau détail sur les erreurs des Filosofes touchant la Divinité, peuvent lire l'excellent traité que Mons. l'Abé d'Olivet a joint à sa traduction. Ce traité se trouve à la page 235. du troisiéme tome, & est intitulé: *Remarques du Traducteur sur la Téologie des Filosofes Grecs.* (supléez par raport aux *Entrétiens de Cicéron sur la nature des Dieux.*)

Je ne puis m'empêcher pour la justification de Sextus, & plus encore pour la mienne, de transcrire ici un beau morceau de ce traité. Voici donc come Mr. l'Abé d'Olivet raisone sur la fin, pag. 309. & suiv.

„ Par ce mot *Dieu*, je veux dire, *un Es-*

„ *prit infini, dont la nature est indivisible &*
„ *incommunicable; dans lequel sont réunies*
„ *toutes les perfections imaginables & possibles,*
„ *sans aucun mélange d'imperfection; qui a*
„ *tiré du néant l'Univers, & qui est distinct*
„ *réellement & substantiellement de tout ce qu'il*
„ *a créé.*

„ Par ce mot Atée, j'entens, *un Home*
„ *qui ne croit pas, qui ne conait pas un Dieu*
„ *tel que nous le définissons.* Or c'est ne pas
„ croire, c'est ne pas conaitre un Dieu,
„ que d'en avoir une idée, ou qui lui
„ retranche quelcune de ses qualitez *essen-*
„ *tielles*, ou qui lui en atribue d'incompa-
„ tibles avec celles qu'il a nécessairement.

„ Un Atée n'est donc pas simplement
„ un Home, qui nie cette proposition,
„ *Dieu existe.* Car si on se contentoit de
„ la prendre dans un sens vague & indé-
„ terminé, les Payens & les Crétiens la re-
„ cevroient également; mais en y atachant
„ des idées bien diférentes. ———

„ *On ne trouve*, (dit M. Bayle continuat.
„ des pensées diverses tom. 1. pag. 80.) *ni*
„ *aucun Peuple, ni aucun particulier qui ne*
„ *conaisse une cause de toutes choses. Les A-*
„ *tées, sans en excepter un seul, signeront sin-*
„ *cérement cette tése ci*: Il y a une cause
„ premiére, universelle, éternelle, qui exis-
„ te nécessairement, & qui doit être apelée
„ Dieu,

„ Dieu. *Tout est de plein pié jusques-là ----*
„ *Mais de là vous devez conclure que ce n'est*
„ *point dans cette tése si évidente, que consiste*
„ *le vrai état de la question. Un formulaire*
„ *que les Sectateurs de la fausseté peuvent si-*
„ *gner conjointement avec ceux de la vérité,*
„ *est une chose captieuse, & nécessairement dé-*
„ *fectueuse ----------*

„ Ainsi pour décider si les anciens Filosofes
„ doivent être mis au nombre des Atées,
„ il ne sufit point de trouver dans leurs é-
„ crits le nom & l'existence de Dieu, ni
„ même quelques unes de ses qualitez: mais
„ à la rigueur, il faut n'y pas trouver, ou
„ qu'ils lui en ont ôté *d'essentielles*, ou qu'ils
„ lui en ont atribué d'*incompatibles* avec cel-
„ les qu'il a nécessairement.

Mr. l'Abé d'Olivet, après avoir récapitulé tout de suite les erreurs des Filosofes, continue ainsi.

„ Tous les anciens Filosofes auroient donc
„ proféré cet acte de foi, *Je crois l'existence*
„ *de Dieu*, sans entendre par là ce qu'enten-
„ dent le Juif & le Crétien. Réduisons les
„ termes à leur juste valeur, & nous verrons
„ que cette proposition, signifie dans la bou-
„ che de Straton, ou dans celle d'Epicure,
„ *Je crois l'existence d'une Nature inanimée:*
„ dans celle des Stoïciens, *Je crois l'existence*
„ *d'un Principe intelligent, quoique matériel:*

„ &

„ & dans celle d'Anaxagore ou de Platon,
„ *Je crois l'existénce d'un Esprit infini, qui*
„ *a formé l'univers, mais qui ne l'a pas créé.*

„ Ainsi, quand on résout cette proposi-
„ tion suivant les régles de la Logique, on
„ voit que l'atribut ne répond jamais à notre
„ idée, & qu'il change toujours en même
„ tems que le sujet. De là il s'ensuit que les
„ traits de cet ouvrage, qui ont quelque
„ air d'impiété, n'ont point ici pour objet
„ le vrai Dieu, mais la chimére que les Fi-
„ losofes mettoient à la place du vrai Dieu.

Ce que Mr. l'Abé d'Olivet dit ici en faveur des livres de Cicéron *de la nature des Dieux*, je le dis de ce chapitre des Institutions Pirroniennes & de toutes les objections de Sextus contre l'existence de Dieu. Sextus n'ataque point dans ses livres le sistême de Crétiens, qui lui étoit inconu, mais seulement les rêveries des Filosofes Payens sur la Divinité: à quoi j'ajouterai que quand même les pensées de quelques-uns d'eux auroient été aussi ortodoxes, aussi conformes à la saine Religion, que celles des Crétiens à cet égard, elles n'auroient toujours été que problématiques, come toutes les autres opinions des Filosofes, jusques à ce que la révélation & la foi eût fixé leur Raison chancelante & mal assurée sur cet article.

(III.) Il n'y a donc aucun lieu de se ré-

récrier contre Sextus qui n'avoit aucune conaiſſance de la Religion Crétienne, lorsqu'il ataque les Dogmatiques contre l'exiſtence de Dieu. Ces objections étoient acablantes contr'eux, qui, ou n'admettoient point de providence; ou ne reconaiſſoient point de liberté; ou ne croyoient point que les Dieux fiſſent aucun mal aux Homes, ni dans cette vie, ni dans une vie à venir; ou ne croyoient point la création de la matiére, come c'étoit l'opinion comune de tous; ou n'avoient aucune idée d'un Etre purement ſpirituel; ou croyoient Dieu corporel, &c. & qui tous n'avoient aucune certitude de foi ni ſur cet article de l'exiſtence de Dieu, ni ſur aucun autre.

Mais à l'égard des Crétiens, la Raiſon & la révélation leur fourniſſent des preuves inconteſtables de l'exiſtence de Dieu, & de ſes ſouveraines perfections, come, de ſa ſageſſe, de ſa bonté, de ſon admirable providence, de ſa juſtice & de ſa ſainteté; & ſi eu égard à quelques objections, ils ſe trouvent un peu embaraſſez, ce qui peut fort bien être, il n'y a point de doute que Dieu ne permette ces petits nuages d'obſcurité, pour éprouver leur foi, & pour leur doner lieu de reſſembler d'autant plus au Pére des Croyans, au fidéle Abraham, qui, come le dit ſaint

Paul,

Paul, *crut sous esperance, contre toute espérance*, c'est-à-dire, *crut en espérant contre tout sujet d'espérer.*

Chap. II. *De la Cause.*

MAis que les Dogmatiques ne nous ataquent pas come si nous blasfémions, dans l'embaras où ils se trouveroient de répondre réellement & directement à nos dificultez, nous disputerons plus en général de la Cause efficiente ou active, en tâchant auparavant de nous représenter ce que c'est que la Cause.

Je dis donc, qu'à considérer ce que les Dogmatiques disent sur ce sujet, Persone ne sauroit se former dans l'esprit une juste idée de la Cause: parcequ'outre les notions discordantes & absurdes qu'ils en donent, les controverses & les disputes qu'ils ont entr'eux sur ce sujet, nous réduisent à ne pouvoir pas concevoir quelle est la nature de ce que l'on apelle Cause. Les uns disent que la Cause est quelque chose de corporel, & les autres qu'elle est incorporelle. Cependant on peut juger que, suivant l'opinion la plus comune, la Cause est une chose telle, qu'en conséquence de son opération, l'effet suit & est fait. Par exemple, le soleil, ou la chaleur du soleil est la cause à la cire d'être liquéfiée, ou bien elle est la cause de la liquéfaction de la cire. Car ils disputent entr'eux là dessus:

sus: les uns disant que la Cause, est la cause des noms ou des apellations come de la liquéfaction; & les autres qu'elle est la cause des choses atribuées, ou des *catégorêmes* (come ils parlent) come d'être liquéfié. En suivant donc l'opinion la plus comune & celle qui est adoptée par la plus grande partie des Dogmatiques, la Cause est ce en vertu de l'opération duquel l'effet arive, ou est produit. Or entre ces Causes, quelques Filosofes (qui sont en plus grand nombre que les autres) disent que les unes sont contenantes ou contiennent avec elles leur effet, les autres sont des Causes conjointes, & les autres sont des Causes aidantes.

Ils disent que les Causes contenantes sont celles qui sont présentes avec leur effet, qui étant ôtées, l'effet est ôté, & qui étant diminuées, l'effet diminue. C'est ainsi qu'ils disent que l'aplication d'une corde à noeud coulant est la cause de l'étranglement.

Ils disent que la Cause alliée ou conjointe, est celle qui avec une autre Cause, contribue avec une égale efficace, à la production de l'effet. C'est ainsi qu'ils disent qu'un chacun des boeufs qui trainent une charue, est la Cause du mouvement de la charue.

Enfin ils ajoutent que la Cause aidante est celle qui ne fournit que de petites for-

ces,

blable, quand nous aurons raporté quelques raisons entre plusieurs, pour prouver cela. Premiérement donc il est impossible de s'imaginer une Cause, avant que d'avoir conu son effet, entant que son effet. Car nous ne pouvons pas conaitre qu'une chose est la Cause d'un effet, que lorsque nous conaissons l'effet, entant qu'il est l'effet de cette Cause. Et nous ne pouvons pas non plus conaitre l'effet d'une Cause, entant qu'effet de cette Cause, si nous ne conaissons la Cause de cet effet, entant qu'elle en est la Cause. Car nous ne pouvons pas penser que nous conaissions que c'est là l'effet de cette Cause, à moins que nous n'ayons compris ou conu cette Cause, entant que Cause de cet effet. Si donc, pour nous imaginer ce que c'est que la Cause, il faut avoir conu l'effet auparavant; & si, afin que nous conaissions l'effet, il faut (come je l'ai dit,) avoir conu auparavant la Cause: ce Dialléle, ce moyen de doute, nous fait voir que ces deux choses là sont telles, que nous ne pouvons pas nous les imaginer, puisqu'il ne nous est pas possible de nous former une idée de la Cause entant que Cause, ni de l'effet entant qu'effet. Et l'un ayant besoin d'être prouvé & conu par l'autre réciproquement, nous ne pouvons pas savoir lequel des deux nous devons nous imaginer le premier. D'où il suit que nous ne saurions

dire

dire certainement que quelque chose soit la Cause de quelque autre.

Mais quand quelcun acorderoit que l'on peut se former quelque idée de la Cause, néanmoins eu égard aux controverses des Filosofes sur ce sujet, on doit dire qu'il est impossible de savoir si la Cause existe. Car celui qui dit qu'il y a une Cause de quelque chose, avoura en même tems ou qu'il dit cela tout simplement, & sans y être mu par aucune cause probable, ou qu'il est de ce sentiment pour quelques causes. S'il le dit tout simplement, il ne méritera pas qu'on le croye pas plus que celui qui diroit tout simplement qu'il n'y a point de Cause de quoi que ce soit. Que s'il produit quelques raisons pour lesquelles il croit que quelque chose est Cause de quelque autre chose, il entreprendra de prouver ce qui est en question par une chose qui est également en question. Car pendant qu'il est question de savoir s'il y a quelque Cause de quelque chose, il dira, (come s'il y avoit certainement une Cause) qu'il y a une Cause pour laquelle il y a une Cause. De plus come il est question entre nous de l'existence de la Cause, il faudra aussi qu'il produise une Cause de la Cause, dont il se sera servi pour prouver qu'il y a une Cause; & ensuite une Cause de cette seconde Cause, & ainsi à l'infini. Or il est impos-

ſible de fournir une infinité de Cauſes. Donc il eſt impoſſible de prononcer avec certitude que quelque choſe eſt la Cauſe de quelque choſe.

Ajoutons encore ceci. Ou la Cauſe produit ſon effet, lorsqu'elle eſt Cauſe, ou elle le produit lorsqu'elle n'eſt pas Cauſe. Ce n'eſt pas lorsqu'elle n'eſt pas Cauſe. Que ſi c'eſt lorsqu'elle eſt Cauſe, il faut qu'elle ait eu l'exiſtence auparavant en qualité de Cauſe, & qu'elle ait été auparavant Cauſe, & qu'enſuite elle produiſe l'effet que l'on dit être fait & produit par elle, lorsqu'elle eſt Cauſe. Mais come la Cauſe eſt du nombre de ces choſes qui ont relation à quelque choſe ſavoir à l'effet, il eſt évident qu'elle ne peut exiſter entant que Cauſe avant ſon effet. Donc la Cauſe, non pas même lorsqu'elle eſt Cauſe, ne peut point produire l'effet dont on dit qu'elle eſt Cauſe. Or ſi la Cauſe, ni lorsqu'elle n'eſt pas Cauſe, ni lorsqu'elle l'eſt, ne fait & ne produit rien, il s'enſuit qu'elle ne fait rien du tout, & que par conſéquent il n'y a point de Cauſe. Car on ne peut pas concevoir dans ſon eſprit une Cauſe entant que Cauſe, à moins qu'elle ne produiſe quelque effet. Ce qui fait que quelques-uns diſent qu'il faut ou que la Cauſe coexiſte avec ſon effet, ou qu'elle exiſte devant, ou qu'elle exiſte après.

Mais

Mais maintenant si nous disons que la Cause existe (*entant que Cause*) après la production de son effet, j'apréhende que cela ne soit trop ridicule. Elle ne peut pas aussi exister avant son effet, puisque l'on dit qu'on la conçoit en même tems avec lui, (*Come le relatif se conçoit avec son correlatif:*) car les Dogmatiques disent eux mêmes que les relatifs, entant que relatifs, coexistent & s'aperçoivent ensemble les uns avec les autres par l'entendement. Et enfin elle ne peut pas coexister non plus avec son effet. Car come elle est effective ou efficiente, & come ce qui est fait, doit être fait par quelque autre chose déja existante, il est nécessaire que la la Cause soit auparavant Cause, & qu'alors elle fasse son effet. Donc si la Cause n'existe ni avec son effet, ni devant, ni après, peut-elle avoir quelque existence en aucune maniére?

Il est évident encore (si je ne me trompe) que l'idée de la Cause est entiérement renversée par ces mêmes raisons que nous avons dites, en prenant la chose ainsi: Si nous ne pouvons pas nous former une idée de la Cause, avant celle de son effet, parceque la Cause est relative à son effet; & si néanmoins, afin que nous la conaissions come Cause de cet effet, il est nécessaire que nous nous l'imaginions avant son effet; il est impos-

sible que nous concevions une idée de la Cause, ni de l'effet, parcequ'il est impossible de s'imaginer quoi que ce soit avant une chose avant laquelle nous ne pouvons nous imaginer quoi que ce soit. (*a*)

Nous

(*a*) Cela veut dire, qu'il est impossible que nous concevions ce que c'est qu'une Cause, parceque nous ne pouvons pas conaitre une chose, come Cause d'un certain effet, avant que de conaitre si cet effet existe, & s'il existe entant qu'effet de cette Cause; & que nous ne pouvons pas conaitre l'effet, come effet d'une certaine Cause, avant que de conaitre l'existence de la Cause; entant que Cause de cet effet.

Disons donc ce qui est: Nous somes déja persuadez bien ou mal qu'une certaine Cause existe, quand nous nous imaginons que nous alons nous convaincre ou nous persuader de son existence, en remontant de l'effet à cette Cause: sans cela, nous ne nous aviserions pas seulement d'y penser.

Ne riroit-on pas, si on entendoit une troupe d'aveugles de naissance, raisoner ainsi: Lorsque nous somes exposez à l'air, à la porte de nos maisons, & que nous sentons cette douce chaleur élémentaire qui nous échaufe & qui ranime nos Sens engourdis, nous nous élevons par la perception de ces bénignes influences, à la conaissance de ce beau soleil, de cet astre lumineus, de ce feu brillant, qui est le pére du jour, & sans la lumiére duquel nous serions ensevelis dans l'horreur d'une nuit continuelle, & dans un froid mortel. Eh mes amis, leur diroit-on, qui vous a si bien siflez? Que vous êtes d'habiles gens! C'est domage, que, quoique vous disiez vrai, vous ne savez pas plus ce que vous dites, que des perroquets à qui on auroit apris ce beau discours. Avez-vous aucune idée d'Astre, de Soleil, de feu brillant, de lumié-

Nous concluons donc encore de ce raisonement, qu'à la vérité les raisons par lesquelles nous avons prouvé qu'on doit reconaitre quelque Cause, sont probables; mais que celles-là le sont aussi, qui prouvent qu'on ne doit

 point

miére, de jour & de nuit? Et coment pouriez-vous assurer que le Soleil est la Cause de la chaleur que vous sentez, si quelcun ne vous avoit dit, qu'il y a un Soleil, tel que vous le décrivez, qui en est la Cause? Pour conaitre qu'un effet procéde d'une certaine Cause, il faut auparavant conaitre qu'il sy a une telle Cause: mais coment pouvez-vous conaitre par vous mêmes, qu'une telle Cause existe, si vous n'en avez aucune idée? Vous raisoneriez bien plus juste, si vous vous contentiez de dire qu'il y a quelque Cause, qui vous est inconue, de cette chaleur que vous ressentez, & qui ne vient point du feu de vos foyers: mais en parlant come vous faites, vous croyez ce que l'on vous a dit, & vous ne raisonez pas.

Si nous étions capables d'examiner nos pensées avec un esprit vraiment analitique, nous trouverions que la plupart de nos raisonemens suposent déja come prouvées & conues, les conclusions que nous nous imaginons de prouver & de conaitre par ces raisonemens là. On m'a élevé dans la croyance qu'il y a un Dieu, un esprit infini, présent par tout sans être étendu, créateur des corps & des esprits, Cause unique d'une infinité d'effets tous diférens; &c. & voilà ce qui fait que de la conaissance des ouvrages de la nature, je m'éleve à celle du souverain créateur de toutes choses: mais si l'on ne m'en avoit jamais parlé, en aurois-je la moindre idée? Et d'ailleurs pourois-je avoir la moindre assurance, de ne me pas égarer dans la recherche de cette Cause premiére; quand je sais qu'il ne peut

point décider que quoi que ce soit, soit une Cause.

Or nous ne pouvons pas préférer quelques-unes de ces raisons aux autres; parceque nous n'avons ni signe, ni régle de jugement, ni démonstration, qui puissent nous autoriser dans cette préférence, come nous l'avons enseigné ci-dessus. Il est donc nécessaire que nous

peut y avoir qu'une seule & unique opinion vraye, aulieu qu'il y aura certainement une infinité de chiméres, & de fausses opinions que je pourai prendre pour la vérité, come cela parait par toutes les idées fausses, impies, & extravagantes, que presque tous les Homes, depuis les plus ignorans, jusques aux têtes les plus sages de la Gréce, ont eues de la Divinité ?

En un mot. Si je veux descendre de la Cause à un certain effet, il faut auparavant que je sache si cet effet existe, & s'il est l'effet de cette Cause. Et si de l'effet je veux remonter à une certaine Cause, il faut auparavant que j'aye l'idée de cette Cause, que je sache si elle existe, & si elle est bien la Cause de cet effet. Ainsi dès qu'un certain effet ne parait pas évidemment avec ce que l'on prétend en être la Cause, on ne peut pas savoir si cette Cause l'a produit; & quand la Cause ne parait pas évidemment avec ce que l'on dit qui en est l'effet, on ne peut pas savoir si cette Cause dont l'existence n'est pas évidente, & dont on n'a peut-être pas d'idée, est bien la Cause de ce que l'on dit être son effet.

Sextus pousse cette objection plus loin, & d'une maniére plus subtile que je n'ai fait: mais telle que je l'ai proposée, elle mérite assez que l'on y fasse atention.

nous nous abstenions de décider pour ou contre l'existence de la Cause, & que nous convenions qu'il n'est pas plus vrai de dire qu'elle existe, que de dire qu'elle n'existe pas, eu égard au moins aux raisons des Dogmatiques.

Chap. IV. *Des Principes Matériels.*

En voilà assez pour le présent sur la Cause efficiente. Il faut dire maintenant quelque chose des Principes que l'on apelle matériels. Or je dis d'abord qu'eu égard aux disputes des Dogmatiques sur ce sujet, il est aisé de voir que ces Principes là sont incompréhensibles, & qu'on ne peut point savoir ce que c'est.

Férécides de l'ile de Siro a dit, que la terre étoit le Principe de toutes choses. Tales de Milet, que c'étoit l'eau. Anaximander son disciple, que c'étoit l'infini. Anaximéne & Diogéne d'Apollonie, que c'étoit l'air. Hippasus de Métapont, que c'étoit le feu. Xenofane de Colofon, que c'étoit la terre & l'eau. Oenopide de Chio, que c'étoit le feu & l'air. Hippon de Rhége, que c'étoit le feu & l'eau. Onomacritus dans ses vers d'Orfée, que c'étoit le feu, l'eau & la terre. Empédocle & les Stoïciens que c'étoit

toit le feu, l'air, l'eau & la terre. (Car qu'est-il besoin de faire mention d'une certaine matiére destituée de toutes qualitez & monstrueuse que quelques-uns (*a*) imaginent, & dont ils avouent eux mêmes, qu'ils ne la conçoivent pas ?) Ceux qui suivent Aristote le Péripatéticien, disent, que ces Principes sont le feu, l'air, l'eau, la terre & un corps qui tourne (*b*) en rond. Démocrite & Epicure disent que ce sont des Atômes. Anaxagoras de Clazoméne dit que ce sont des Homoéoméries. Diodore surnomé Cronus, que ce sont des corps très petits, & qui n'ont point de parties. Héraclide du Pont, & Asclépiade de Bitinie, que ce sont des molécules (*c*) informes. Ceux qui suivent Pitagore,

(*a*) *D'une certaine matiére que quelques uns imaginent.* Sextus entend parler ici d'une certaine matiére premiére & dépouillée de toutes qualitez, que quelques Stoïciens avoient imaginée, & dont ils disoient que leur Dieu suprême, qui n'étoit autre chose que l'Ether, ou un feu vital & intelligent, avoit produit tous les Etres. Il ne se peut rien de plus monstrueux que cette imagination. *Voyez la continuation des pensées diverses sur la cométe.* §. LXVII.

(*b*) *Et un corps qui tourne en rond.* C'est ce que dans la Filosofie d'Aristote, on apelle la cinquiéme essence; c'est la matiére incorruptible du ciel distinguée spécifiquement de celle des corps sublunaires.

(*c*) Ces molécules informes, étoient des petites masses ou des petits corps informes & divisibles, mais qui

gore, que ce sont des nombres. Les Matématiciens, que ce sont les extrêmitez des corps. Straton le Fisicien, que ce sont les qualitez.

Maintenant donc la discorde des Filosofes sur les Principes matériels étant telle que je viens de dire, & encore plus grande, ou bien nous embrasserons tous ces sistêmes diférens que nous avons raportez, & d'autres encore, ou bien nous acquiescerons seulement à quelques uns. Les embrasser tous, cela n'est pas possible. Car nous ne pourons pas être en même tems de l'avis d'Asclépiade, qui dit que les élémens sont fragiles, & qu'ils ont une certaine qualité; & de celui de Démocrite qui dit que ces élémens sont indivisibles & sans aucune qualité; & de celui d'Anaxagoras, (a) qui atri-

qui ne pouvoient être conus, que par le raisonement; lesquels petits corps, venant à se briser par leur choc mutuel, & par leur mouvement, qui leur étoit naturel, en une infinité de petits corps de diverses figures, ces parties se racrochant ensuite, & s'ajoutant ensemble, en une infinité de maniéres, elles formoient tous les Etres & tous les corps sensibles. Les Atômes de Démocrite, & d'Epicure étoient indivisibles, & diféroient en cela des molécules d'Asclépiade, qui se brisoient en toutes les maniéres. *Voyez M. Fabricius sur cet endroit.*

(a) Consultez l'article Anaxagoras, (diction. Hist. & crit.) Voici un abrégé de sa doctrine par Mr. l'Abé

atribue, toutes les qualitez sensibles à ses Homoéoméries. Que si nous préférons quelcun de ces sistêmes aux autres, ou nous le préférerons simplement & sans démonstration, ou nous le préférerons avec démonstration. Sans démonstration, nous n'y acquiescerons pas. Mais si nous aportons une démonstration, il faut qu'elle soit vraye. Or on n'acordera pas qu'elle soit vraye, à moins qu'elle n'ait été jugée telle par une régle de jugement qui soit vraye; & il faudra montrer que la régle de jugement est vraye, par une démonstration jugée vraye. Donc si pour faire voir la vérité

d'Olivet, tom. 3. pag. 256. *de la Nature des Dieux.*
„ Anaxagore enseignoit, 1. Qu'avant la formation de
„ l'Univers il y avoit pêle mêle, dans une matiére
„ infinie, une infinité de parties semblables, c'est-à-
„ dire, de parties terrestres, de parties aériennes,
„ de parties qui étoient du sang, des os &c. 2.
„ Que ces parties étoient toutes en repos, & ne fe-
„ soient, ainsi mélangées, qu'un Cahos informe.
„ 3, Qu'un esprit infini, puissant, sage, les mit en
„ mouvement & joignant ensemble les corpuscules
„ de même espéce, forma les Etres particuliers, qui
„ composent l'Univers.

Un Home qui raisonera superficiellement, rejettera les Homoéoméries, mettra une matiére éternelle en leur place & admettra un premier moteur, ou le Dieu d'Anaxagore. C'est ainsi que raisonent les Sociniens; mais un Home qui raisonera plus profondément, verra bientot qu'il n'y a nulle liaison dans les parties de ce sistême. *Voy. contin. des pens. div. tom. 2. pag. 493.*

rité de la démonstration, qui préfére quelque opinion discordante des autres, il faut que la régle de jugement par laquelle on en juge, soit démontrée; & si pour démontrer la régle de jugement, il faut que la démonstration de cette régle ait été jugée, il se trouvera que l'on tombera dans le moyen du Diallele, qui arêtera tout court la preuve, parceque la démonstration a toujours besoin d'une régle de jugement démontrée, & la régle de jugement d'une démonstration jugée telle.

Que si quelcun veut toujours juger de la régle de jugement par une autre régle de jugement, & démontrer la démonstration par une autre démonstration, il sera réduit au progrès à l'infini.

Si donc nous ne pouvons acquiescer ni à toutes les opinions discordantes touchant les élémens, ni à quelcune d'elles, nous devons nous abstenir d'acquiescer à quelque sentiment que ce soit touchant ces élémens.

Ces choses pouroient être plus que suffisantes pour faire voir l'incompréhensibilité des élémens & des Principes matériels: néanmoins pour réfuter les Dogmatiques plus amplement, nous nous arêterons avec une juste mesure sur ce sujet: & parceque les opinions sur les élémens sont en grand nombre, & presque infinies (come nous l'avons fait voir;) nous n'entreprendrons pas de disputer contre cha-

cune en particulier, acause de la briéveté que nous nous somes proposée dans cet ouvrage; mais nous les réfuterons néanmoins toutes assez par ce que nous dirons. Car come quelque opinion qu'une Persone voudra choisir dans toutes les Sectes, se réduira à reconaitre des Principes corporels ou des Principes incorporels, nous croyons qu'il sufit de faire voir & que les corps, & que les choses incorporelles sont choses incompréhensibles. Car par-là il sera évident que les élémens sont aussi incompréhensibles.

Chap. V. *Si on peut concevoir ce que c'est que les Corps.*

QUelques-uns disent que le Corps est ce qui peut être agent & patient. Mais eu égard à cette notion, le Corps est incompréhensible. Car la cause ne se peut concevoir (come nous l'avons enseigné:) Or come nous ne pouvons pas dire si quelque chose est une cause, nous ne pouvons pas dire non plus s'il y a quelque chose qui soit le sujet passif de l'action d'une cause ou de quelque chose; parceque ce qui est le patient, doit soufrir, ou recevoir l'action d'une cause. Puis donc que la cause est incompréhensible, & que la chose patiente est in-

com-

compréhensible aussi, il s'ensuit que le Corps sera incompréhensible.

Quelques-uns disent que le Corps est ce qui a trois dimensions, avec la force de résister. Car ils disent que le point est ce qui n'a aucune partie; que la ligne est une longueur sans largeur; & la surface une longueur avec une largeur; & que quand cette surface a reçu la profondeur avec la force de résister, c'est là le Corps (dont nous parlons maintenant,) lequel consiste en longueur, largeur & profondeur, & en vertu de résister. Mais il est facile de réfuter aussi ceux qui parlent ainsi. Car ou ils diront que le Corps n'est rien outre ces choses là, ou ils diront qu'il est encore quelque autre chose, outre le concours de ces choses. De maniére que hors la longueur, la largeur, & la profondeur, & la vertu de résister, le Corps ne seroit rien.

Mais si ces choses sont le Corps, & que l'on fasse voir qu'elles n'existent point, on ôtera par même moyen le Corps. Car ôtez toutes les parties d'un tout, le tout est ôté. On pouroit s'y prendre de diverses maniéres pour renverser ces choses, mais nous nous contenterons maintenant de dire que, s'il y a dés extrêmitez du Corps, ou elles sont des lignes, ou des surfaces, ou des Corps. Si on dit qu'il y a quelque surface ou quelque

ligne, ou bien on dira que chacune des choses susdites existent séparément, ou bien qu'on les voit seulement autour de ce que l'on apelle des Corps. Mais je ne crois pas qu'une persone de bon sens, puisse rêver jusqu'à dire, ou qu'une ligne, ou qu'une surface existe par elle même. Que si on dit qu'on les voit seulement dans les Corps, & que chacune de ces choses n'existe pas par elle même; premiérement on acordera par là, que les Corps n'en sont point composez ni faits: car il auroit falu, je pense, que ces choses là eussent premiérement existé, & qu'ensuite s'étant réunies, elle eussent composé des Corps. Outre cela elles ne subsistent pas même dans ce qu'on apelle des Corps: ce que nous nous contenterons de prouver en proposant quelques dificultez que l'on peut faire sur le contact; (quoiqu'on pût prouver la même chose en plusieurs autres maniéres.)

Si les Corps qui sont joints ensemble, se touchent mutuellement, ils se touchent mutuellement par leurs extrêmitez, c'est-à-dire, par leurs surfaces. Donc les surfaces ne s'uniront pas totalement l'une à l'autre par ce contact (a); autrement ce sera une confusion que

(a) *Les surfaces ne s'uniront pas totalement l'une à l'autre par ce contact.* Cela veut dire que si je pose, par exemple, une piéce de glace de miroir plan, sur une

que ce contact, & la séparation de deux Corps qui se touchent sera un déchirement : ce qui ne se voit pas. Mais si une surface touche, par de certaines parties, la surface d'un Corps qui y est joint, & si elle est unie par d'autres parties toutes diférentes au Corps dont elle est l'extrêmité, certainement Persone ne sauroit apercevoir, non pas même dans le Corps, une longueur ou une largeur qui n'ait point de profondeur, ni par conséquent une surface.

Tout de même, si on joint (par supposition) deux surfaces l'une à l'autre par leurs extrêmitez, suivant ce que l'on apelle leur longueur, c'est-à-dire, suivant des lignes; ces lignes, par lesquelles on dit que ces surfaces se touchent l'une l'autre, ne s'uniront point l'une à l'autre, car elles se confondroient. Or si chacune de ces lignes touche, par de certaines parties apartenantes à la largeur, la ligne qui lui est contigue; & si par d'autres parties elle est unie avec la surface dont elle est une extrêmité, elle ne sera pas destituée de lar-

une autre piéce de miroir plan, les deux surfaces de ces deux piéces ne s'uniront pas si parfaitement, que des deux surfaces qui se touchent, il ne s'en fasse plus qu'une intérieure, commune aux deux Corps qui sont joints ensemble. Car autrement ce contact feroit une confusion, & des deux piéces de glace, il ne s'en feroit plus qu'une.

largeur (*a*). Ainsi il n'y aura point de ligne. Mais s'il n'y a dans le Corps ni ligne, ni surface, il n'y aura aussi dans le Corps ni longueur, ni largeur, ni profondeur.

Que si quelcun dit que ces extrêmitez sont des Corps, la réponse sera facile. Car si la longueur est un Corps il faudra y distinguer trois dimensions, dont chacune étant Corps, chacune aura encore trois dimensions qui seront encore des Corps, qui auront aussi trois dimensions & ainsi toujours à l'infini. De maniére qu'un Corps sera d'une grandeur infinie, étant divisé en une infinité de Corps: ce qui étant absurde, il s'ensuit que ces distinctions *en longueur, largeur & profondeur*, ne sont pas des Corps. Mais si elles ne sont ni des Corps, ni des lignes, ni des surfaces, on peut croire qu'elles ne sont rien du tout.

On ne peut pas concevoir non plus ce que c'est,

(*a*) On prouvera de même qu'il n'y a pas de point indivisible. Que l'on supose deux lignes situées toutes deux sur une seule ligne droite, & qui se touchent l'une l'autre par une de leurs extrêmitez, comme pouroient être deux aiguilles, qui, étant toutes deux couchées sur une ligne droite, se toucheroient chacune par leur pointe; alors le point extrême de l'une touchera le point extrême de l'autre, par une autre partie, que celle par laquelle il est uni à la ligne dont il est supose être l'extrêmité: & ainsi il ne sera pas un point indivisible.

c'eſt que la vertu de réſiſter: car ſi on peut la concevoir, ce ſera par le contact. Si donc nous feſons voir que le contact eſt inconcevable, il ſera évident que l'on ne peut pas concevoir la vertu de réſiſter. Or voici come nous raiſonons pour prouver que le contact eſt inconcevable.

Les choſes qui ſe touchent mutuellement, ou ſe touchent les unes les autres par quelques parties, ou par toute leur ſubſtance. Par toute leur ſubſtance, cela ne ſe peut, car, ſi cela étoit, elles ſeroient unies & confondues (a) enſemble, & on ne pouroit pas dire qu'elles ſe toucheroient ſeulement. Mais je dis que les parties ne ſont point touchées non plus par les parties. Car les parties de ces choſes, ſont bien à la vérité parties, par raport aux tous dont elles ſont les parties, mais en même tems elles ſont des tous par raport à leurs propres parties à elles, & ainſi ce ſont des tous qui ſont parties d'autres tous. Mais les tous qui ne toucheront pas des tous par toute leur ſubſtance, (ſelon ce qui a été dit) ne toucheront pas non plus des parties par leurs parties; parceque les parties des tous étant des tous elles mêmes, par raport à leurs pro-

(a) Elles ſeroient unies & confondues enſemble; il y auroit plus: car elles ſe compénétreroient enſemble.

propres parties, elles ne se toucheront pas par toute leur substance & selon leur totalité, & elles ne se toucheront pas non plus par le contact des parties par les parties. (*a*)

Que si nous ne concevons pas que le contact se fasse par toute la substance, ni par les parties, le contact sera une chose inconcevable; & ensuite la vertu de résister dans le Corps, & le Corps lui même seront aussi inconcevables. Car si le Corps n'est rien autre chose que ces trois dimensions, avec la force de résister, & s'il est vrai que nous ayons fait voir que chacune de ces choses est incompréhensible, le Corps sera aussi inconcevable. Ainsi eu égard à la définition du Corps, on ne peut pas savoir si le Corps existe.

Il faut encore ajouter ceci à ce que nous avons proposé. On dit qu'entre les choses qui existent, les unes sont sensibles, & les autres intellectuelles; que celles là s'aperçoivent

(*a*) Il est impossible de résoudre cet argument de Sextus, d'une maniére qui satisfasse, si on admet la divisibilité de la matiére à l'infini, ou l'existence de l'étendue. „ Si l'étendue existoit, (*dit M. Bayle Diction. Hist. & Crit. T. III. pag.* 909. *Col.* 6.) il ne „ seroit pas possible que ses parties se touchassent, & „ il seroit impossible qu'elles ne se pénétrassent point. „ Ne sont-ce pas des contradictions très évidentes „ renfermées dans l'existence de l'étendue?

vent par les Sens, & celles ci par l'entendement; que les Sens sont des facultez purement & simplement passives, mais que l'entendement parvient de la perception ou de la conaissance des choses sensibles à la conaissance des choses intellectuelles. Si donc le Corps est quelque chose, ou il est sensible, ou il est intellectuel. Or il n'est pas sensible, car il parait qu'on le conait par l'assemblage de la longueur, de la profondeur, de la largeur, de la vertu de résister, de la couleur, & de quelques autres choses, avec lesquelles il est vu ou aperçu: mais les Filosofes disent que les Sens sont des facultez simplement passives (*a*). Que si on dit que le Corps est une chose intellectuelle, il faut nécessairement qu'il y ait quelque chose dans la nature, par où on puisse parvenir à la conaissance des Corps intellectuels. Or il n'y a que ce qui est Corps, & que ce qui est incorporel; & de ces deux choses, l'incorporel

(*a*) *Simplement passives*; qui ne sont que recevoir l'impression ou l'action des objets, & qui ne peuvent pas inférer une chose de quelques autres: d'où il arive que les Sens ne peuvent pas apercevoir la nature & l'essence du Corps, laquelle ne se peut déduire que par raisonement, des choses sensibles avec lesquelles le Corps est aperçu. Il y a aujourdui de grands Filosofes qui prétendent que nous ne conaissons ni la nature ou la substance du Corps, ni celle de l'ame.

porel eſt à la vérité intellectuel par lui-même (*a*) : mais le Corps n'eſt pas une choſe ſenſible, come nous l'avons déja fait voir : donc come il n'y a rien de ſenſible dans la nature, d'où on puiſſe parvenir à la conaiſſance du Corps, le Corps n'eſt point une choſe intellectuelle. Mais s'il n'eſt ni ſenſible ni intellectuel, & ſi, outre le ſenſible & l'intelltellectuel, il n'y a rien; il faut dire, en ſuivant ce raiſonement, qu'il n'eſt pas même vrai que le Corps exiſte. Voilà les raiſons pour leſquelles, en opoſant ces argumens qui détruiſent le Corps, à ce qu'il parait à nos Sens qu'il y a des Corps, nous concluons que nous devons ne rien nier ou afirmer dogmatiquement touchant le Corps.

Aureſte, de l'incompréhenſibilité du Corps, ſuit l'incompréhenſibilité de ce qui eſt incorporel. Car les privations ſont conçues come des privations d'habitudes, telles que ſont l'aveuglement à l'égard de la vue, la ſurdité à l'égard de l'ouye, & ainſi des autres. Ainſi afin que nous conaiſſions la privation, il faut que nous concevions auparavant l'habitude, dont cette privation eſt dite être la privation. Car ſi une Perſone ne conçoit pas ce que c'eſt que la vue, elle ne peut pas dire que celui là ou celui ci eſt privé

(*a*) Suivant la ſupoſition préſente.

privé de la vue, c'est-à-dire, qu'il est aveugle. Si donc l'incorporel est la privation du Corps, & s'il est impossible de concevoir les privations des habitudes, à moins que l'on ne conçoive ces habitudes; il est évident que, come nous avons montré que le Corps est inconcevable, l'incorporel, *qui est la privation du Corps*, sera aussi inconcevable.

Car ou l'incorporel peut être aperçu par les Sens, ou il peut être aperçu par l'entendement. Mais soit qu'il puisse être aperçu par les Sens, on ne peut pas le concevoir, acause de la diférence des Animaux, des Homes, des Sens & des circonstances, & acause des mélanges & des autres choses que nous avons raportées, en traitant des dix moyens de l'Epoque. Soit qu'on puisse apercevoir l'incorporel par l'entendement, il n'est pas néanmoins encore concevable. Car come ce n'est pas une chose acordée, que les Sens conçoivent les choses par eux mêmes, & que néanmoins il semble que ce n'est que par la perception des Sens que nous parvenons à la conaissance des choses intellectuelles, on n'acordera pas non plus que l'esprit puisse conaitre par lui-même les choses intellectuelles, ni par conséquent les incorporelles.

Certainement, quiconque dit qu'il conçoit l'incorporel, doit faire voir qu'il le conçoit

çoit ou par les Sens, ou par la Raison. Ce ne peut être par les Sens. Car il parait que les Sens aperçoivent par une impreſſion & par quelque chose qui les pique ou qui les frape; come la vue, (soit qu'elle se fasse par une émiſſion d'un cone des rayons de l'œil, soit par des écoulemens & des influences d'images, envoyées des objets, soit par des écoulemens des rayons & des couleurs:) & come l'ouye, (soit que l'air frapé, ou des émiſſions de la voix, se portent aux oreilles, & frapent l'air subtil qui dans l'oreille sert à l'ouye, de maniére que ces choses soyent cause de la perception de la voix.) C'est de la même maniére que les odeurs se portent aux narines, & les saveurs à la langue, & que les choses qui émeuvent l'atouchement, frapent ce Sens. Mais les choses incorporelles ne sont pas capables de causer une telle impression; & ainsi elles ne peuvent être aperçues par les Sens.

Elles ne peuvent pas être non plus aperçues par la Raison. Car si la Raison est un *dit*, & est incorporelle (*a*), (come disent les Stoï-

(*a*) *Car si la Raison est un* dit, *& est incorporelle.* Ce raisonement est un argument contre les Stoïciens, qui disoient que les choses & les paroles étoient corporelles, mais que les *dits*, c'est-à-dire, les conceptions & les idées, étoient incorporelles, come étant des impreſſions dans la partie supérieure de l'ame.

Stoïciens) celui qui dit que les chofes incorporelles fe conçoivent par la Raifon, ufurpe come preuve, ce qui eft en queftion : car lorfqu'il eft queftion de favoir fi on peut concevoir quelque chofe d'incorporel, lui, fupofant fimplement & fans preuve quelque chofe d'incorporel, il veut prouver par ce prétendu incorporel, non prouvé & non conçu, que l'on peut concevoir les chofes incorporelles. Or la Raifon elle-même, (fi elle eft incorporelle) eft du nombre des chofes dont il eft queftion. Coment donc qui que ce foit poura-t-il faire voir, que cet incorporel *ufurpé*, favoir, la Raifon, eft conue avant l'autre incorporel auquel il la veut faire fervir de preuve? S'il prouve cela par quelque autre incorporel, nous demanderons encore une démonftration qui prouve que l'on conçoit cet incorporel: & cela jufqu'à l'infini. Que s'il veut le prouver par quelque chofe de corporel, c'eft auffi une queftion de favoir fi on peut concevoir le Corps. Par quoi donc démontrerons nous que l'on conçoit le Corps, que l'on prend pour démontrer la compréhenfibilité de la Raifon qui eft incorporelle? Si nous difons, par le Corps, nous fomes réduits au progrès à l'infini: & fi nous difons que c'eft par quelque chofe d'incorporel, nous tombons dans le moyen du Dialléle. Ainfi la Raifon demeurant incon-

concevable, & étant incorporelle, on ne peut pas dire que l'on puisse concevoir par son moyen une chose incorporelle.

Mais si la Raison est corporelle, come on dispute savoir si on conait, ou si on ne conait pas les Corps, acause de leur écoulement & de leur changement continuel, come disent les Filosofes, ensorte qu'ils ne sont pas démontrables, & que quelques Filosofes nient leur existence: (d'où vient que Platon apelle les Corps des Etres qui naissent toujours, & qui n'existent jamais;) je ne sais pas coment on peut décider la controverse du Corps; n'y ayant pas d'aparence qu'elle puisse être jugée ni par quelque chose de corporel, ni par quelque chose d'incorporel, acause des raisons de douter qui ont été dites un peu auparavant. D'où il s'ensuit que l'on ne peut pas conaitre les Corps, même par la Raison. Mais si les Corps ni ne tombent point sous les Sens, ni ne sont point conus par la Raison, il suit qu'ils ne peuvent être conus ou conçus en aucune maniére.

Maintenant si l'on ne peut rien afirmer ni sur l'existence des Corps, ni sur les choses incorporelles, il faut aussi s'abstenir de rien afirmer touchant les élémens, & peut-être aussi touchant les choses qui sont au delà des élémens; parcequ'entre ces choses là, les unes sont corporelles & les autres sont incorporel-

les,

les, & que l'on a proposé des raisons de douter, touchant les unes & les autres. Cependant, come on doit s'empêcher de rien décider touchant les principes efficiens, & touchant les matériels, pour les raisons que l'on a vues, la question des principes demeure toujours douteuse.

Chap. VI. *Du mélange des Choses.*

QUe l'on laisse là, si l'on veut, ce que nous avons dit sur les Principes; coment est-ce que les Dogmatiques peuvent dire qu'il se fait des choses composées des premiers élémens, s'il ne se fait ni atouchement ou contact, ni mélange ou mixtion en aucune maniére. Car j'ai prouvé un peu auparavant, que le contact n'est rien, lorsque je disputois sur l'existence du corps. Maintenant je proposerai en peu de mots quelques considérations qui font voir que la maniére du mélange, (*si l'on s'arête à ce que les Dogmatiques en disent*) n'est pas même possible. Car on dit bien des choses sur le mélange, & ce seroit un travail presque immense de raporter toutes les diférences de sentimens qui se trouvent chez les Dogmatiques sur cette matiére. Ce qui fait que tout d'abord, à ne considérer que cette controverse, où il est impossible de juger de quel côté est la vé-

rité, on peut conclure que cette question est incompréhensible.

Pour nous, come nous ne voulons pas maintenant les réfuter chacun en particulier, acause de la loi que nous nous somes prescrite d'être courts dans cet ouvrage, nous croyons que ce que nous alons dire poura être sufisant.

On dit que les choses qui sont mêlées ou composées ensemble, consistent en substance, & en qualitez. Ainsi on dira ou que les substances se mêlent, & non pas les qualitez: ou les qualitez & non pas les substances: ou, ni les substances ni les qualitez: ou les unes & les autres. Mais si ni les substances ni les qualitez ne sont mêlées ensemble, nous ne pourons pas concevoir ce que c'est que le mélange. Car coment poura-t-on apercevoir les mixtes, par quelcun des Sens, si les mixtes, come on les apelle, ne sont contempérez ou mêlez en aucune des maniéres précédentes.

Si on dit que les qualitez sont simplement adjacentes les unes proche des autres, & que les substances sont mêlées, cela parait absurde. Car nous n'apercevons pas que les qualitez qui sont dans les mixtes soyent séparées, & nous sentons au contraire qu'il ne s'en est faite, pour ainsi dire, qu'une de leur mélange.

Si

Si quelcun prétend que les qualitez se mêlent, & non pas les substances, il dira là des choses insoutenables. Car les qualitez ne subsistent que dans les substances. C'est pourquoi ce seroit aussi une chose ridicule de dire que les qualitez séparées de leurs substances, se mêlent ensemble, & que les substances destituées de leurs qualitez demeurent à part sans se mêler.

Il ne reste donc plus que de dire que les qualitez & les substances des choses mêlées, se pénétrent réciproquement, & font ce que l'on apelle le mixte en se mêlant ainsi. Mais cela est encore plus absurde que ce qui a été dit ci-dessus des mélanges; & une pareille mixtion est impossible. Si, par exemple, sur dix cotiles (*a*) d'eau on mêle une cotile de suc de cigue, on dit que la cigue est mêlée avec toute l'eau. Car si quelcun prend la moindre partie de cette mixtion, il trouvera qu'elle est remplie de la vertu de la cigue. Or si la cigue se mêle avec chaque partie de l'eau, & si par la compénétration des substances & des qualitez, elle est coétendue toute entiére avec toute l'eau, afin que la mixtion se fasse ainsi: come les choses qui

(*a*) *Sur dix Cotiles d'eau.* La cotile étoit une sorte de mesure, pour les choses liquides; come pouroit être une chopine mesure de Paris.

ſont coétendues les unes avec les autres, par toutes leurs parties réciproquement, ocupent chacune un lieu égal à l'autre, & ſont ainſi égales entr'elles, il arivera qu'une cotile de cigue ſera égale à dix cotiles d'eau; de maniére qu'il faudra que toute la mixtion ſoit de vingt cotiles, ou de deux ſeulement, ſuivant la ſupoſition de cette maniére de mixtion: & derechef ſi on jette une cotile d'eau ſur vingt cotiles, il faut que ce mélange faſſe la meſure de quarante cotiles, ou bien ſeulement la meſure de deux. Et la raiſon de cela eſt que nous pouvons nous imaginer qu'une cotile en eſt dix, parcequ'elle eſt autant étendue que dix cotiles, & que dix cotiles n'en ſont qu'une, parcequ'elles lui ſont également coétendues.

De plus. Si on ajoute toujours une cotile, on poura conclure de la même maniére que ces vingt cotiles que l'on voit, devront faire vingt mille cotiles & plus, (ſelon cette maniére de mixtion,) & qu'elles n'en devront faire auſſi que deux: choſe la plus abſurde que l'on puiſſe dire. D'où il s'enſuit que cette maniére de mixtion que l'on ſupoſe ici, eſt tout à fait abſurde.

Maintenant, ſi le mixte ne peut ſe faire, ni par le mélange des ſubſtances ſeules entr'elles, ni par celui des qualitez ſeules, ni par celui des ſubſtances & des qualitez enſemble,

semble, ni par celui d'une substance seule avec les qualitez seules d'une autre; & si, outre ces choses, on ne peut concevoir aucune maniére de mélange, il s'ensuit que l'on ne peut pas concevoir ni conaitre la maniére en laquelle se fait un composé, ni en général celle en laquelle se fait quelque mixtion que ce soit.

Si donc ces choses que l'on apelle les élémens, ne peuvent faire des corps composez, ni en s'unissant par le contact, ni en se mêlant & en se compénétrant les unes avec les autres; il est évident que tous les raisonemens des Dogmatiques sur la nature, sont des choses que l'on ne peut point conaitre, si on veut raisoner juste, en suivant leurs propres principes.

Chap. VII. *Du Mouvement.*

OUtre ce que nous avons dit contre les élémens, on peut remarquer encore par les dificultez que l'on fait sur les Mouvemens, que la Filosofie naturelle des Dogmatiques doit passer pour impossible. Car il faut absolument que les corps composez soyent faits par quelque Mouvement des élémens & du principe effectif. Si donc nous fesons voir qu'il n'y a aucune espéce de Mouvement, dont on puisse être certain, il sera é-

vident, qu'encore que l'on acordât tout ce que nous avons réfuté ci-dessus, c'est en vain néanmoins que les Dogmatiques veulent expliquer, ce qu'ils apellent la partie naturelle de la Filosofie.

Chap. VIII. *Du Mouvement d'un lieu à un autre.*

CEux qui paraissent avoir discouru d'une maniére plus complette touchant le Mouvement, en distinguent six espéces. Le Mouvement local: le changement naturel ou l'altération: l'augmentation: la diminution: la génération: la coruption. Nous examinerons chacune de ces espéces de Mouvement en particulier, en començant par le Mouvement local.

Ce Mouvement est, selon les Dogmatiques, celui par lequel, ce qui se meut, passe, ou tout entier ou selon quelque partie, d'un lieu dans un autre. Tout entier, come dans ceux qui marchent; ou selon quelque partie, come une sfére qui se meut sur son centre, car la sfére demeurant toute entiére dans une même place, ses parties changent leurs places.

Aureste il y a eu, si je ne me trompe, trois opinions principales & plus comunes sur le Mouvement. Bias & quelques autres Filosofes

losofes croyent qu'il y a du Mouvement : mais Parménide & Mélissus, & quelques autres le nient : & les Sceptiques prétendent qu'il n'est pas plus vrai de dire qu'il y en a, que de dire qu'il n'y en a pas; que selon les apa-rences il semble qu'il y a du Mouvement, mais qu'il n'y en a pas quand on veut exa-miner les raisons des Filosofes.

Pour nous, nous exposerons premiérement les disputes de ceux qui croyent qu'il y a du Mouvement, & de ceux qui afirment que le Mouvement n'est rien; après quoi, si nous trouvons que les raisons de leur discordance sont d'un poids égal de part & d'autre, nous serons obligez de dire, qu'eu égard aux raiso-nemens des Dogmatiques, il n'est pas plus vrai de dire qu'il y a du Mouvement, que de dire qu'il n'y en a point. Nous comence-rons par ceux qui disent qu'il y a du Mou-vement.

Ces Filosofes, s'apuyent principalement sur l'évidence de la chose. Si (disent-ils) il n'y a point de Mouvement, coment le So-leil se transporte-t-il d'Orient en Occident, & coment fait-il les diférentes saisons de l'a-née, qui arivent selon qu'il est plus proche, ou plus loin de nous? Ou, coment des vais-seaux partant d'un port, abordent-ils à un au-tre port, qui est fort éloigné du premier? Coment est-ce que celui qui nie le Mouve-

ment, sort-il de chez lui & y revient-il? Ils disent qu'on ne peut pas réfuter ces raisons là. C'est pourquoi un Filosofe Cinique à qui on avoit proposé un argument contre le Mouvement, ne répondit rien, mais se levant de sa place, il comença à se promener, montrant par son action & par effet, qu'il y avoit du Mouvement. Voilà de quelle maniére ces Filosofes, qui croyent le Mouvement, tâchent d'imposer silence à ceux qui sont d'un sentiment contraire.

Mais ceux qui nient l'existence du Mouvement, se servent de ces raisonemens. Si quelque chose se meut, ou elle se meut d'elle même, ou elle est mue par quelque autre: si c'est par quelque autre, ce que l'on dit être mu par une autre chose, ou sera mu sans aucune cause, ou sera mu par quelque cause. Mais on dit que rien ne se fait sans cause: si donc il est mu par quelque cause, la cause par laquelle il est mu, sera sa cause motrice (*a*); ce qui conduit dans le progrès à l'infini, come nous avons fait voir en disputant sur la cause. Autrement. Ce qui meut agit, & ce qui agit est mu: donc ce qui meut aura be-

(*a*) Sera sa cause motrice, qui devra avoir une autre cause motrice & celle-ci une autre, & ainsi de suite à l'infini. *Voyez ci-dessus chap. 3. vers le milieu.*

besoin d'un autre moteur, & le second moteur aura besoin d'un troisiéme & ainsi jusqu'à l'infini, de maniére que le Mouvement sera sans comencement; ce qui est absurde. Donc ce qui est mu n'est pas mu par un autre.

Mais il n'est pas mu non plus par lui-même. Car, come tout ce qui meut, meut ou en poussant en devant, ou en tirant, ou en poussant en haut, ou en comprimant par en bas; il faudra que ce qui se pousse soi-même, se meuve en quelcune de ces maniéres. Mais s'il se meut en poussant en devant, il sera derriére soi-même; s'il se meut en tirant par derriére, il sera avant soi-même; si, en poussant en haut, il sera au dessous de soi; & si c'est en comprimant de haut en bas, il sera au dessus de soi. Or il est impossible qu'une chose soit au dessus d'elle-même, ou devant, ou au dessous, ou derriére. Donc il est impossible que quelque chose soit mue par elle même. Mais si rien n'est mu ni par soi même, ni par une autre chose, il s'ensuit que rien ne se meut, que rien n'est mu.

Que si quelcun a recours à l'impulsion de l'ame, & à la détermination libre de la volonté, il doit être averti, qu'il y a une controverse sur ce que l'on dit être en notre pouvoir, & que cette dispute là ne sauroit être décidée,

parceque nous n'avons pas encore trouvé une régle de vérité.

Il faut encore dire ceci. Si quelque chose se meut, ou elle se meut dans le lieu où elle est, ou dans celui où elle n'est pas. Ce n'est pas là où elle est, car elle y demeure en repos (a), si elle y est. Ce n'est pas non plus là où elle n'est pas: car là où une chose n'est pas, elle ne peut ni y agir, ni y pâtir. Donc rien ne se meut. Voilà le raisonement de Diodore surnomé Cronus ou Saturne. On en a doné plusieurs solutions, dont nous nous contenterons de raporter celles qui sont les plus fortes; (pour ne pas passer les bornes que nous nous somes prescrites dans cet ouvrage; y ajoutant le jugement, que nous croyons que l'on doit faire de cet argument.

Il y en a donc quelques uns qui disent que quelque chose peut se mouvoir dans le lieu où elle est; & que, preuve de cela, les sféres qui tournent sur leur centre, se meuvent en demeurant dans le même lieu.

Pour leur répondre, il n'y a qu'à apliquer ce que nous avons dit, (*après Diodore*,) à chacune des parties de la sfére, & ainsi faire voir, que suivant cette prétendue solution, les

(a) *Elle y demeure en repos.* C'est-à-dire, elle n'en sort pas, puisqu'elle y est.

les parties mêmes ne sont pas mues, (*car l'argument de Diodore garde toute sa force à l'égard de ces parties* :) d'où on conclura, que rien ne se meut, non pas même dans le lieu où il est.

Nous ferons la même chose contre ceux qui disent que ce qui est mu, est dans deux lieux, savoir, & dans celui où il est, & dans celui où il va. Car nous leur demanderons quand c'est, que ce qui est mu, se transporte du lieu où il est, dans un autre : si c'est quand il est dans le lieu où il est, ou si c'est quand il est dans le lieu où il va. Mais quand il est dans le premier de ces lieux, il ne va pas dans le second ; car il est encore dans le premier, & quand il n'est pas dans ce premier lieu, il n'en sort pas pour aler dans un autre. Ajoutez qu'ici on prend come preuve, ce qui est en question. Car ce que l'on supose être en mouvement, ne peut pas agir là où il n'est pas, & on n'acordera pas sans démonstration, qu'il ait une tendance pour quelque lieu, quand on n'acordera pas qu'il soit mu.

Il y a des Persones qui raisonent ainsi. Le lieu se prend en deux maniéres ; l'une en une signification étendue, come ma maison est mon lieu : l'autre en une signification plus resserrée & plus exacte, come, par exem-

exemple, l'air qui m'envelope en me touchant dans toute la superficie de mon corps. On dit donc que ce qui est mu, se meut dans un lieu, non pas dans un lieu pris en ce sens étroit & exact, mais dans un lieu pris dans l'autre sens plus ample & plus étendu.

Nous pouvons répondre, en subdivisant ce lieu pris en un sens large, que le corps qui est dit être mu, est dans un endroit de ce lieu, come dans son lieu pris en un sens exact & étroit, & qu'il n'est pas dans un autre endroit, come il n'est pas dans toutes les autres parties de ce lieu pris en un sens large: & ensuite nous conclurons que puisque rien ne peut être mu ni dans le lieu où il est ni dans celui où il n'est pas, rien aussi ne peut être mu, dans le lieu pris ainsi abusivement en un sens large. Car ce lieu pris en un sens large consiste en deux lieux, savoir en celui où le corps mu est exactement, & en celui où il n'est pas exactement; & nous avons démontré qu'il ne peut être mu ni dans l'un ni dans l'autre de ces deux lieux.

Mais on peut proposer encore cet argument. Si quoi que ce soit se meut, il se meut ou par une aplication de sa premiére partie à une premiére partie de l'espace; ou en parcourant un espace divisible tout ensemble, en même tems & sans succession. Or quoi que ce soit ne peut être mu ni par une

apli-

aplication de sa premiére partie à une premiére partie de l'espace, ni en parcourant tout un espace divisible, tout à la fois & sans succession, come nous le ferons voir. Donc rien n'est mu.

. Il est évident que rien ne peut être mu par une aplication de sa premiére partie à la premiére partie de l'espace, & ainsi successivement. Car si les corps sont divisibles à l'infini, aussi bien que les lieux & les tems, pendant lesquels on dit que les corps sont mus, il n'y aura point de Mouvement; parcequ'il est impossible que dans des infinis on puisse trouver quelque chose de premier, qui soit le comencement du Mouvement, de ce que l'on dit être mu.

Que si les choses susdites ne sont pas divisibles à l'infini, si elles se réduisent à des points indivisibles, & si toutes les choses, qui se meuvent, parcourent chacune une premiére partie indivisible du lieu, en une premiére partie indivisible du tems, toutes les choses qui se meuvent, ont toutes une égale vitesse; come le cheval le plus promt à la course & une tortue: ce qui est encore plus absurde, que ce qui précéde. Donc le Mouvement ne se fait point successivement, & ne comence point de la premiére maniére que nous avons dite.

Mais il ne se fait point non plus tout entier

dans tout un espace divisible, & sans succession. Car si les aparences doivent rendre témoignage des choses obscures, (à ce *que* l'on dit;) come il est nécessaire que pour faire le chemin d'une stade, on en fasse auparavant la premiére partie, & ensuite la seconde, & les autres de même; il faut donc que *tout* ce qui se meut, se meuve par quelque chose de premier & suivant une certaine succession.

Si on dit que ce qui est mu, traverse l'espace tout entier en même tems, tout à la fois, & sans succession, il s'ensuivra que toutes les parties du lieu, où on dit qu'il est mu, seront dans toutes les parties ensemble de ce corps mu: & si une partie de ce lieu dans lequel il est mu, est froide, & une autre chaude; si (par suposition) une partie est noire, & l'autre blanche, ensorte que chacune puisse doner sa couleur à ce qui s'y rencontre, ce qui est mu, sera en même tems chaud & froid, noir & blanc; ce qui est absurde. Mais ensuite qu'on nous dise combien, quelle partie de l'espace, ce qui se meut, parcourt ainsi tout à la fois & sans succession? Si on dit que cette partie est indéfinie, on acordera par là que quelque chose peut être mue tout à la fois & sans succession par toute la terre. Que si on veut éviter cette absurdité, que l'on nous définisse la grandeur de l'espace divi-

visi-

visible qui est ainsi parcouru tout entier sans succession.

Mais de vouloir définir exactement un lieu divisible tel, que, ce qui est mu sans succession, ne puisse pas parcourir un espace plus grand; ne fût-il plus grand, que de la moindre partie qui se puisse imaginer; outre que cela n'est que hazard, que cela est téméraire & peut-être aussi ridicule; on retombe toujours par là dans la dificulté précédente. Car tous les corps mus auront une vitesse égale, parcequ'ils auront tous également les passages de leurs mouvemens par des lieux déterminez.

Que si on prétend que ce qui est mu, parcourt sans succession un espace qui est petit à la vérité, mais qui n'est pas exactement déterminé, nous suposerons nous mêmes une grandeur de cet espace, & alors par le Sorite nous pourons y ajouter toujours une très petite quantité d'espace. Car si ceux contre lesquels nous disputerons, s'arêtent & se fixent à quelque grandeur déterminée, que nous leur aurons proposée par le Sorite, ils retomberont dans la détermination d'un lieu divisible parcouru sans succession, ce qui n'est qu'une fiction monstrueuse. Et s'ils acordent toutes les additions du Sorite, nous les réduirons à la nécessité d'avouer, qu'une chose peut parcourir toute la grandeur de la terre

tou-

toute ensemble & sans succession. Donc les choses que l'on dit être mues, ne parcourent pas tout à la fois & sans succession, un espace divisible.

Or si rien n'est mu ni en parcourant un lieu divisible pris tout ensemble & non par parties, ni en començant à être mu par quelque chose de premier, il n'y a absolument rien qui se meuve. Voilà ce que disent, entre plusieurs autres choses, ceux qui nient le Mouvement local ou passager. Pour nous, come nous ne pouvons pas réfuter ces raisons là, non plus que l'évidence aparente, qui fait que d'autres disent qu'il y a du Mouvement, voyant que l'évidence & les raisons ne s'acordent point, nous ne voulons pas décider s'il y a ou s'il n'y a point de Mouvement.

Chap. IX. *De l'Augmentation & de la Diminution.*

CEtte même raison nous empêche de juger aussi s'il y a ou s'il n'y a pas de l'Augmentation & de la Diminution. Car l'évidence de la chose semble prouver l'existence de l'une & de l'autre, & les raisons semblent la détruire. Come on peut le voir par ceci.

Il faut que ce qui est augmenté, soit augmen-

menté en grandeur, & quant à l'Être & quant à la ſubſtance: (Car ſi quelcun voyant que l'un eſt augmenté, dit que l'autre eſt augmentée auſſi, il ne dira pas vrai.) Or come la ſubſtance n'eſt jamais dans un état ſtable ; come elle eſt dans un flus & reflus continuel, & que l'une vient à la place de l'autre pour former un composé, il s'enſuit que ce que l'on dit être augmenté, n'a point ſa premiére ſubſtance, ni une ſubſtance ajoutée avec cette premiére, mais une ſubſtance toute autre (a). C'eſt come ſi quelcun

(a) Dans le corps d'un Home de 50. ans, il n'y a peut-être pas un atôme de ce qu'il y avoit dans ſon corps, lorsqu'il étoit à l'âge d'un an. Et ſi l'ame eſt corporelle, come quelques Filoſofes le conjecturent aujourdui, on ne peut pas prouver que cet Home de 50. ans, ait quoi que ce ſoit de reſte de ce qu'il étoit à l'âge d'un an. La doctrine des monades, & celles de l'immortalité des germes ne ſont guére plus ſoutenables, que celle de la matérialité de l'ame, par la même raiſon. Car quel privilége peuvent avoir ces monades ou ces germes, pour tenir bon dans le ſiége de l'ame de l'animal, pendant que des corpuſcules incomparablement plus groſſiers & plus terreſtres s'exhalent & ſe diſſipent de toutes les parties du corps? Qui ſait ſi, par exemple, ce germe n'a pas cédé ſa place à quelque autre germe? Et ſi le nouveau venu ne ſe ſouvenant pas d'avoir jamais penſé, ne s'imagine pas qu'il eſt la même ame qui étoit là avant lui, parcequ'il comence à penſer ſuivant les habitudes déja toutes formées du corps, dans lequel il a pris la place du germe précédent?

cun aportoit (par exemple) une piéce de bois de six coudées, à la place d'une piéce de trois coudées, qui étoit auparavant, & qu'il dît qu'il a augmenté la piéce de trois coudées. Il ne peut pas dire cela sans mentir : (parceque cette piéce de bois là, est toute autre que celle-ci.) Tout de même aussi, dans tout ce que l'on dit être augmenté, une premiére matiére s'écoulant, & une autre entrant en sa place *successivement*, si ce que l'on dit être ajouté, l'est effectivement, on ne sauroit dire que ce soit là une Augmentation, & il faut dire plutot que c'est un changement total.

On peut dire la même chose de la Diminution. Car coment peut-on dire que ce qui ne subsiste en aucune maniére, ait été diminué ? De plus, s'il se fait quelque Diminution, c'est par un retranchement, & s'il se fait quelque Augmentation, c'est par une addition : or ni la soustraction, ni l'addition ne sont rien : donc ni la Diminution ni l'Augmentation ne sont rien aussi.

Chap. X. Du Retranchement & de l'Addition.

VOici un raisonement par lequel on veut prouver que la soustraction ou le Retranchement n'est rien. Il ne se peut faire de

de Retranchement qu'en ôtant ou l'égal ; ou le plus grand du plus petit ; ou le plus pétit du plus grand. Or il ne se fait point de Retranchement en aucune de ces maniéres, come nous le prouverons. Donc il ne se peut point faire de Retranchement.

La preuve qu'il ne se fait point de Retranchement en aucune de ces maniéres est celle-ci. Il faut que ce qui est retranché de quelque chose, y soit contenu auparavant le Retranchement. Mais l'égal n'est pas contenu dans l'égal, come six ne sont pas contenus dans six. (Car il faut que ce qui contient, soit plus grand que ce qui est contenu : & il faut que ce dont on ôte quelque chose, soit plus grand que ce qui est ôté, afin qu'il reste quelque chose après la soustraction. Car il semble que c'est là la diférence qu'il y a entre soustraire ou retrancher & entre ôter entiérement le tout.)

Le plus grand n'est pas contenu non plus dans le plus petit, come six ne sont pas contenus dans cinq ; (car cela est absurde.)

Par la même raison le plus petit n'est pas contenu dans le plus grand : car si cinq sont contenus dans six, come le plus petit nombre dans le plus grand, aussi quatre seront contenus dans cinq, & trois dans quatre, & deux dans trois, & un dans deux, & ainsi il arivera que cinq, quatre, trois, deux,

un,

un, seront contenus dans six, lesquels étant ajoutez ensemble, font quinze. D'où on conclut que ce nombre est contenu dans six, si on acorde que le plus petit est contenu dans le plus grand.

Tout de même on trouvera que trente cinq sont contenus dans quinze (*a*) qui sont contenus dans six; & en continuant ainsi le calcul on trouvera des nombres infinis dans six. Or de dire que des nombres

(*a*) *On trouvera que trente cinq sont contenus dans quinze.* Il ne parait pas que Sextus veuille dire tout à fait cela, come on le peut voir en confrontant ce passage, avec ce qu'il dit *liv.* 1. *cont. les Fisiciens pag.* 611. Voici donc son raisonement.

6. contient	5. 4. 3. 2. 1.	qui font	15.
Or 5. contient	4. 3. 2. 1.	qui font	10.
& 4. contient	3. 2. 1.	qui font	6.
& 3. contient	2. 1.	qui font	3.
& 2. contient	1.	qui fait	1.
Donc 6. contient	15. 10. 6. 3. 1.	qui font	35.

Ensuite si vous raisonez encore ainsi,

35. contient	34. 33. 32. 31. &c.	qui font	595.
Or 34. contient	33. 32. 31. &c.	qui font	561.
& 33. contient	32. 31. &c.	qui font	528.

& que vous continuiez le calcul, come ci-dessus, vous aurez des nombres immenses, qui sont tous contenus dans 6.: s'il est vrai que 5. y soit contenu. Mais ils ne sont pas contenus dans 6. donc 5. n'y est pas contenu non plus. Voilà le raisonement de Sextus. Il n'est pas nécessaire de dire que ce n'est là qu'une petite chicane.

bres infinis ſoyent contenus dans ſix, cela eſt abſurde. Donc il y a auſſi de l'abſurdite à dire que le plus petit ſoit contenu dans le plus grand.

Si donc il faut que ce qui eſt ôté de quelque choſe, ſoit contenu dans cette choſe dont on le retranche, & ſi ni l'égal n'eſt contenu dans l'égal ni le plus grand dans le plus petit, ni le plus petit dans le plus grand: certainement rien n'eſt retranché de rien.

De plus. Si quelque choſe eſt retranchée de quelque choſe, il faut que l'on retranche, ou le tout de la partie, ou la partie de la partie, ou le tout de la partie, ou la partie du tout. Dire que l'on ôte le tout du tout, ou de la partie, cela repugne à la Raiſon. Ce qui étant ainſi, il reſte que l'on diſe que l'on retranche la partie du tout, ou de la partie; ce qui eſt abſurde. En voici la preuve.

Pour ne point quiter les nombres, qui rendront la choſe plus claire, ſupoſons, (par exemple) que nous avons le nombre dix, & que l'on en retranche une unité: cette unité ne peut être retranchée, ni de tout le nombre dix, ni de la partie reſtante du nombre dix, ou (pour le dire plus clairement) du nombre neuf. Donc elle n'eſt point ôtée: car ſi l'unité eſt ôtée de tout le nombre dix,

co-

come le nombre dix n'est autre chose que dix unitez, & come il n'est pas une de ces unitez, mais l'assemblage de toutes ces unitez; il faut ôter l'unité, de chaque unité pour la pouvoir ôter de tout le nombre dix. Premiérement donc rien ne peut être ôté de l'unité; car les unitez sont indivisibles, & ainsi de cette maniére on n'ôtera pas l'unité du nombre dix. (*a*)

Mais quand quelcun acorderoit que de chaque unité, on peut en ôter une unité, *dans le nombre dix*, cette unité ôtée aura dix parties: & l'unité sera composée de dix parties. Maintenant come il reste dix autres parties, desquelles on a ôté dix unitez que l'on apelle une unité, ces unitez restantes avec celles qui sont ôtées feront vingt (*b*). Or il est absurde qu'un soit dix, & que dix soyent vingt, & que ce qui est indivisible, (se-

(*a*) *On n'ôtera pas l'unité du nombre dix.* Parcequ'il faudroit ôter une unité d'une unité, ce qui ne se peut: ou une unité de chaque unité pour la retrancher de tout le nombre dix, ce qui est absurde: ou bien on ne peut pas ôter une unité du nombre dix, parceque ce nombre est un, & que l'unité est indivisible.

(*b*) *Ces unitez restantes avec celles qui sont ôtées feront* 20. Parceque l'on supose une soustraction qui laisse quelque chose; & le moins qui peut rester de chaque unité, quand on en aura ôté de chacune une unité, sera une unité, & par conséquent ce qui restera sera dix, & ce qui aura été ôté sera dix: or dix & dix font vingt. Voilà une petite subtilité.

(selon les Dogmatiques eux mêmes) soit divisé. Il est donc absurde de dire que l'on ôte une unité du nombre dix.

On ne peut pas non plus ôter une unité du nombre neuf qui reste. Car ce dont on ôte quelque chose, ne demeure pas entier: mais le nombre neuf, après le Retranchement de cette unité, demeure entier (*a*). Outre cela, le nombre neuf n'étant autre chose que neuf unitez, si on dit que l'on ôte une unité de ce nombre tout entier, on ôtera tout le nombre (*b*); si on dit que l'on ôte une unité des huit unitez restantes, qui sont l'autre partie de neuf, les mêmes absurditez suivront; & si on dit que l'on ôte l'unité, de la derniére unité, il faudra dire, que l'unité est divisible, ce qui est absurde. Donc on n'ôtera pas non plus une unité de neuf. Or

(*a*) *Mais le nombre neuf ...... demeure entier.* Parcequ'il est question d'ôter l'unité, du nombre dix: & ôtez un de dix, reste neuf, & même ceux contre lesquels on dispute, veulent qu'en retranchant une unité du nombre dix: or dans quelque partie du nombre dix que l'on la prenne, il reste toujours neuf.

(*b*) *On ôtera tout le nombre.* Parcequ'ôtant une unité de chacune des unitez qui constituent tout le nombre neuf, il ne reste rien: donc, si de tout le nombre neuf, on ôte une unité il ne reste rien; ou s'il reste quelque chose, il reste neuf unitez qui avec les neuf retranchées font 18. C'est le même sofisme que ci-dessus.

Or ſi une unité n'eſt ôtée, ni de dix, ni de quelque partie de dix, on ne peut donc retrancher la partie, ni du tout, ni d'une partie.

Concluons donc & diſons que, ſi ni le tout n'eſt retranché du tout, ni la partie du tout, ni le tout de la partie, ni la partie de la partie; il s'enſuit que rien ne peut être retranché de rien.

L'Addition eſt encore une de ces choſes que les Sceptiques croyent impoſſibles. Car ce qui eſt ajouté (diſent-ils) ou eſt ajouté à ſoi même, ou à un ſujet préexiſtant, ou à une choſe compoſée de ce qui eſt ajouté & d'un ſujet préexiſtant. Or rien de tout cela n'eſt vrai. Donc rien n'eſt ajouté à rien. Soit (par exemple) une quantité de quatre cotiles, & que l'on y ajoute une cotile. Je demande à laquelle de ces quatre elle eſt ajoutée. Ce n'eſt pas à elle même, cela ne ſe peut; (car ce qui eſt ajouté eſt autre choſe, que ce à quoi il eſt ajouté; mais rien n'eſt autre choſe que ſoi même.) Cette cotile n'eſt pas ajoutée non plus à ce qui eſt compoſé des quatre cotiles & de celle qui eſt ajoutée. Car peut-elle être ajoutée à un compoſé qui n'eſt pas encore? De plus ſi la cotile qui eſt ajoutée, eſt ajoutée à quatre cotiles & à une cotile, cela ſera une quantité de ſix cotiles, ſa-

ſavoir de quatre cotiles, & d'une cotile, *choſes auſquelles on ajoute*, & d'une cotile ajoutée.

Que ſi une cotile eſt ajoutée à toutes les quatre cotiles ſeules; come ce qui eſt autant étendu qu'une autre choſe, eſt également étendu, il eſt évident que ſi une cotile eſt également étendue avec quatre cotiles, elle doublera la quantité des quatre cotiles; tellement que le tout ſera huit cotiles: ce qui ne ſe voit pas.

Donc ſi ce que l'on dit être ajouté, n'eſt ajouté ni à ſoi même, ni à un ſujet préexiſtant, ni à ce qui eſt compoſé de ces deux choſes; & ſi cette énumération eſt entiére, certainement rien n'eſt ajouté à rien.

Chap. XI. *De la Transpoſition.*

LA Transpoſition ſe trouve renfermée (*a*) & proſcrite avec l'exiſtence de l'addition & de la ſouſtraction, & du mouvement local; (*laquelle exiſtence nous avons détruite;*) cet-

(*a*) *La Transpoſition ſe trouve renfermée* &c. Cela veut dire que ſi on nie l'addition, la ſouſtraction, & le mouvement local, on nie en même tems la Transpoſition, qui eſt une action par laquelle on ôte une choſe d'une autre, & on l'ajoute à une autre; ce qui ne ſe peut faire ſans un mouvement paſſager de la choſe transpoſée.

cette Transposition étant une espéce de changement, qui par un mouvement passager ôte une chose d'une autre, & l'ajoute à une autre.

Chap. XII. Du Tout & de la Partie.

LE Tout & la Partie se trouvent aussi renversez, dès là que l'on nie l'addition, & le retranchement. Car il parait que le Tout se fait par un concours & par une addition des Parties : & que le Tout cesse par le retranchement d'une ou de quelques choses. Mais outre cela s'il y a quelque Tout, ou il est autre chose que ses Parties, ou ses Parties elles mêmes sont le Tout. Or il ne parait pas que le Tout soit autre chose que ses Parties: (car si on ôte les Parties, il ne reste rien, qui nous puisse faire croire que quelque autre chose que les Parties, soit le Tout.) Que si les Parties elles mêmes sont le Tout, le Tout ne sera qu'un nom, & qu'une dénomination vaine, & il n'aura aucune existence propre. Come la distance n'est autre chose que les choses distantes entr'elles, & come un charpente n'est autre chose que des piéces de bois qui sont jointes ensemble: ainsi un Tout ne sera rien absolument.

Mais je dis que les Parties ne seront rien aussi

aussi. Car si elles sont Parties, ou elles sont Parties du Tout, ou elles sont Parties les unes des autres, ou chacune est Partie d'elle même. Elles ne sont pas Parties du Tout, parceque le Tout n'est rien autre choseque les Parties, & ainsi elles seroient Parties d'elles mêmes: ce qui n'est pas par la raison que chacune des Parties passe pour être nécessaire à la perfection du Tout.

Elles ne sont pas non plus Parties les unes des autres, parceque la Partie parait être contenue dans ce dont elle est Partie, & qu'il est absurde de dire que (par exemple) la main soit contenue dans le pié.

Enfin chaque Partie n'est pas Partie d'elle-même. Car de cette maniére elle se contiendroit elle même, & elle seroit & plus grande & plus petite qu'elle même.

Donc si les Parties, come on les apelle, ne sont Parties, ni du Tout, ni d'elles-mêmes, ni les unes des autres, elles ne sont Parties de rien: & si elles ne sont Parties de rien, elles ne sont pas même des Parties: parceque les choses qui sont relatives (*a*) à quel-

P 2

(*a*) *Les choses qui sont relatives .... se détruisent mutuellement.* Cela veut dire que les Parties étant relatives à ce dont elles sont apelées les Parties, si ce dont elles sont dites les Parties, n'est rien, dès là elles ne sont

quelque autre chose se détruisent mutuellement. Ce que nous avons dit dans ce chapitre, doit être considéré come une digression; & d'ailleurs nous avons déja fait mention du Tout & de la Partie dans un autre endroit.

Chap. XIII. *Du Changement naturel.*

IL y a des Persones qui n'avouent pas que ce que l'on apelle Changement naturel, existe: & voici come ils prouvent leur pensée. Si quelque chose est changée, elle est ou corporelle ou incorporelle. Mais on doute parmi les Filosofes s'il arive du changement à l'une & à l'autre de ces choses. Ainsi ce que l'on dit du Changement naturel, sera de même révoqué en doute. Ensuite. Si quelque chose soufre du Changement, elle le soufre par l'effet d'une cause, & elle est un sujet passif. Or on renverse par des argumens, l'existence de la cause avec laquelle le patient est détruit aussi, n'ayant rien dont il reçoive l'action. Donc rien ne change.

De plus. Si quelque chose est changée, ou

ce

sont plus Parties. Car les choses relatives, ou se prouvent réciproquement les unes les autres, ou se réfutent de même.

ce qui existe est changé, ou ce qui n'existe pas. Mais ce qui n'existe pas n'a point de subsistance & ne peut être ni agent ni patient. Donc il ne peut être le sujet passif de quelque Changement. Que si c'est ce qui existe qui est changé; ou il est changé entant qu'il est un Etre, ou entant qu'il n'est pas un Etre. Mais entant qu'il n'est pas un Etre, il n'est pas changé; car il n'existe pas, s'il est un non-Etre: & s'il est changé entant qu'il est un Etre, il deviendra autre chose qu'un Etre qu'il est, c'est-à-dire, qu'il deviendra un non-Etre. Que si ni l'Etre n'est changé, ni le non-Etre non plus, & qu'outre ces deux choses il n'y ait rien, il faut dire que rien n'est changé.

Quelques autres raisonent encore ainsi. Ce qui est changé, doit être changé dans quelque tems. Mais rien n'est changé dans le tems passé, ni dans le tems futur, ni dans le tems présent, come nous le ferons voir. Donc rien n'est changé.

Rien ne soufre de Changement dans un tems passé ou futur, parcequ'aucun de ces deux tems n'est présent, & que rien ne peut être agent ou patient dans un tems qui n'existe pas. Mais rien ne peut aussi soufrir de Changement dans le tems présent: car peut-être que le tems présent aussi n'est rien; mais, pour laisser cette dispute maintenant,

il eſt mort quand il étoit mort. Mais lorsqu'il vivoit, il n'étoit pas mort, (car autrement un même home vivroit & ſeroit mort.) Il n'eſt pas mort non plus lorsqu'il étoit mort : autrement il ſeroit mort deux fois. Donc Socrate n'eſt pas mort. On peut par ce même raiſonement renverſer la Génération & la Coruption, à l'égard de toutes les choſes que l'on dit être engendrées ou corompues.

Il y en a qui font cette objection. Si quelque choſe eſt engendrée, ou c'eſt un Etre, ou c'eſt un non-Etre. Mais un non-Etre n'eſt pas engendré ; (car ce qui n'eſt pas, n'eſt ſuſceptible d'aucun accident, ni par conſéquent d'être engendré.) Et un Etre n'eſt pas engendré non plus. Car ſi un Etre eſt engendré, ou bien il eſt engendré entant qu'il eſt un Etre, ou bien entant qu'il n'eſt pas un Etre. Mais entant qu'il n'eſt pas un Etre, il n'eſt pas engendré. Que s'il eſt engendré entant qu'il eſt un Etre, come ce qui eſt engendré, eſt engendré d'un autre ; ce qui eſt engendré *d'un Etre*, ſera autre choſe qu'un Etre, laquelle autre choſe qu'un Etre, eſt un non-Etre. Donc ce qui eſt engendré ſera un non-Etre ; ce qui eſt contraire à la Raiſon. Si donc, ni ce qui eſt, n'eſt point engendré, ni ce qui n'eſt pas ; rien du tout n'eſt engendré.

On

On peut dire de la même maniére qu'il n'y a point de Coruption. Car si quelque chose se coromt, ou c'est un Etre qui est corompu ou c'est un non-Etre. Mais un non-Etre n'est pas corompu; car il faut que ce qui est corompu soit, pour être le sujet passif de quelque chose. Ce n'est pas non plus un Etre. Car s'il est corompu, ou il est corompu de maniére qu'il demeure dans son Etre, ou de maniére qu'il n'y demeure pas. S'il est corompu de maniére qu'il demeure dans son Etre, il sera en même tems un Etre & un non-Etre: car come il se coromt non pas entant qu'un non-Etre, mais entant qu'un Etre, entant qu'il est corompu, il sera autre chose qu'un Etre, & par conséquent il ne sera pas un Etre; & cependant il sera un Etre, parceque l'on dit qu'il se coromt en demeurant toujours dans son Etre. Or il est absurde de dire qu'une même chose soit un Etre & un non-Etre. Donc l'Etre n'est pas corompu en demeurant dans son Etre.

Que si on dit que l'Etre n'est pas corompu en demeurant dans son Etre, mais qu'il est réduit premiérement au non-Etre, & qu'ensuite il est corompu; alors il faudra dire que ce n'est plus un Etre, mais un non-Etre qui est corompu, ce que nous avons montré être impossible. Si donc ni l'Etre ni le non-Etre ne peut être corom-

pu, & qu'outre ces deux choses il n'y ai rien, rien n'est corompu.

Ce que nous avons dit jusqu'ici contre les diférens mouvemens, sufit pour ces courtes Institutions, & nous prouve assez que la Fisique des Dogmatiques ne peut subsister, & est inconcevable à l'esprit.

Chap. XV. *De l'état permanent des Etres.*

QUelques Sceptiques proposent des doutes sur l'état permanent des corps; (cette matiére vient bien après celle des mouvemens:) & voici come ils raisonent. Ce qui est dans état toujours changeant, & toujours en mouvement, n'est pas dans un état permanent. Or tout corps est dans un mouvement continuel, suivant les sentimens des Dogmatiques, qui disent que le corps est une substance fluide, dont il s'exhale toujours quelque chose & à laquelle quelque chose est toujours ajoutée: (de maniére que Platon a dit que les Corps ne sont point, mais qu'ils naissent, ou qu'ils se produisent & s'engendrent plutot (a); & qu'Héraclite compare l'état

(a) On pouroit dire que les Corps sont dans un état continuel ou de formation & de perfection, ou de destruction & de décadence. Cela est sensible dans les Corps

l'état changeant de notre corps au cours d'un fleuve rapide.) Donc aucun corps n'est dans un état permanent. Car ce que l'on dit être dans un état permanent, semble devoir être retenu dans son état par les corps qui l'environent; mais ce qui est retenu est patient: or il n'y a point de tel sujet passif, parcequ'il n'y a point d'agent ou de cause, come nous l'avons enseigné: donc rien ne persiste dans un même état.

D'autres font ce raisonement. Ce qui est dans un état permanent ou en repos soufre, ou est le sujet passif d'une action (*a*). Mais ce qui est le sujet passif d'un action est mu.

P 6 Donc

Corps des animaux, des arbres, & des plantes; & à l'égard des autres Corps il y a de l'aparence qu'il en est de même, mais qu'il faut des siécles entiers pour en apercevoir les changemens. Il faut 2. ans pour former un enfant de 2. ans (sans compter le tems de sa formation dans le ventre de la mére;) & il faut 50. ans pour un Home de 50. ans, & ainsi des autres Corps. La décadence des Corps est de même un état de changement continuel, qui se fait par dégrez.

(*a*) *Ce qui est dans un état permanent .... est le sujet passif d'une action.* Parcequ'il est retenu dans cet état par l'action de quelque Corps. Une pierre, par exemple, ne demeure en repos contre la terre, que parceque la terre l'empêche en agissant contre elle, de passer plus outre; & elle ne monte pas en l'air, parceque l'air & la matiére subtile la pousse contre terre. Un liquide ne demeure liquide que par l'action de quelques Corps; & il ne devient dur, que par l'action de quelques autres Corps, qui prévalent sur ceux qui causoient sa liquidité.

Donc ce qui est dans un état permanent, est mu; mais s'il est mu, il n'est pas dans un état permanent.

Ces mêmes raisonemens font voir que ce qui est incorporel, n'est pas non plus dans un état permanent: car s'il est dans un état permanent, il est le sujet passif de l'action de quelque cause, ce qui n'est propre qu'aux Corps. Or ce qui est incorporel ne peut être le sujet passif de l'action de quelque cause (a). Donc il n'est pas dans un état permanent. Donc rien n'est dans un état permanent. Ces choses sufisent pour la dispute de l'état permanent des Etres. Mais come les mouvemens & le reste ne sauroient être conçus, sans la conaissance du lieu & du tems, il faut passer à l'examen de l'un & de l'autre: car si on fait voir qu'il n'y a ni lieu, ni tems, il sera évident que tous ces mou-

(a) *Ce qui est incorporel ne peut être patient*, c'est-à-dire, qu'il n'est pas capable de recevoir l'action d'aucune cause, parcequ'il faudroit pour cela que l'agent pût agir sur lui, ou qu'il pût recevoir l'action de l'agent. Mais si l'agent est corporel il n'en peut pas recevoir l'action, parcequ'il ne peut pas être touché: & si l'agent est incorporel, ni l'agent ne peut toucher le patient, ni le patient être touché par l'agent. Rien ne peut toucher ni être touché, s'il n'est corporel. Mais c'est un fait, dit-on, que l'ame est touchée par le Corps & le Corps par l'ame. Je n'en fais rien; mais si le fait est certain, l'ame est Corporelle; ou bien je ne fais ce que c'est ni que l'ame ni que le Corps.

mouvemens ne sont rien. Comencçons pas le lieu.

Chap. XVI. *Du Lieu.*

LE Lieu se prend en deux maniéres, ou proprement, ou abusivement. Il se prend abusivement, quand on le prend dans un sens large & étendu; dans ce sens, ma ville est mon Lieu. Et il se prend dans un sens propre, quand on le prend pour celui qui contient exactement une chose, ou qui nous contient exactement. Il n'est ici question que du Lieu proprement dit, ou qui contient exactement. Quelques uns ont dit qu'il y a un tel Lieu, d'autres l'ont nié, & d'autres n'ont rien voulu décider là dessus.

Ceux qui disent qu'il y a un Lieu, se fondent sur l'évidence de la chose. Qui est-ce, disent-ils, qui peut dire qu'il n'y a point de Lieu? Lorsqu'il voit les parties du Lieu, come sont le droit, le gauche, le haut, le bas, le devant, le derriére; lorsqu'il est quelquefois dans un Lieu, ou dans un autre; lorsqu'il voit que j'enseigne maintenant, où mon maitre (*a*) enseignoit; & lorsqu'il conçoit

(*a*) *Où mon maitre enseignoit.* Sextus parle de son maitre Hérodote de Tarse, auquel il succéda, come on le voit par ce passage.

que le Lieu des corps légers de leur nature, est diférent de celui des corps naturellement pesans; enfin lorsqu'il entend dire aux Anciens, (a) *Le Cahos a été avant toutes choses.* Car on dit que le Cahos est le Lieu des choses, parcequ'il comprend tout ce qui y est.

Certainement (disent-ils encore,) s'il y a quelque corps, il y a aussi un Lieu: car un corps ne peut être sans Lieu. Et s'il y a un principe efficient, & un principe matériel du corps, il faut qu'il y ait aussi quelque chose où le corps soit, ce qui est le Lieu. Mais il y a un principe efficient & un principe matériel du corps. Donc il y a aussi un Lieu, où est le corps.

Mais ceux qui nient qu'il y ait un Lieu, n'acordent pas qu'il ait des parties (b); & ils raisonent ainsi. Le Lieu n'est autre chose que ses parties, & celui qui veut prouver qu'il y a un Lieu, parcequ'il supose que ses parties existent, entreprend de prouver ce qui est en question par cela même qui est en question. Ils disent encore que c'est se moquer, de dire que quelque chose soit, ou ait été dans un Lieu, lorsque l'on n'acorde en

(a) Hésiode.

(b) *Des parties.* C'est-à-dire, des parties qui soyent à droite ou à gauche, en haut ou en bas, &c.

en aucune maniére qu'il y ait un Lieu : qu'ensuite ceux qui argumentent ainsi pour le Lieu, usurpent pour preuve l'existence du corps, de laquelle on ne convient pas : que l'on prouve que le principe efficient, & le principe matériel, n'existent pas plus que le Lieu : & qu'enfin Hésiode n'est pas un auteur digne de foi dans des matiéres de Filosofie.

1 C'est ainsi que ceux qui rejettent le Lieu, répondent aux raisons par lesquelles on prétend l'établir ; & prouvent en même tems qu'il n'existe point. Ils tournent à leur avantage les opinions des Dogmatiques, qui paraissent être les plus fortes & avoir le plus de poids, come sont celles des Stoïciens & des Péripatéticiens. Voici come ils raisonent :

Les Stoïciens disent que le vide est ce qui peut être ocupé, ou rempli par un Etre, mais qui n'est pas ocupé : ou bien, que c'est un espace vide de corps, ou un espace qui n'est pas ocupé par un corps ; & que le Lieu est un espace ocupé par un Etre, lequel espace est égal à l'Etre qui l'ocupe. Par le mot d'Etre ils entendent un corps, & par celui d'espace ou de région ils entendent un intervale qui est en partie ocupé, & en partie non ocupé par le corps : quoique quelques-uns ayent dit que l'espace ou la région est

est le Lieu d'un grand corps; de maniére que l'espace ou la région, & le lieu ne sont diférens l'un de l'autre que par la grandeur.

Voici donc ce que l'on leur objecte. Quand ils disent que le Lieu est un intervale ou espace qui est ocupé par le corps, coment *(a)* peuvent-ils dire que le Lieu est encore un espace? Veulent-ils dire qu'il est égal à la longueur du corps qui y est contenu, ou à sa largeur, ou à sa profondeur, ou à ces trois dimensions là? S'ils disent que le Lieu n'a qu'une de ces dimensions, il n'est donc pas égal à ce dont il est le Lieu, outre que ce Lieu contenant, n'ayant qu'une dimension, il sera une partie de ce qu'il contient; ce qui est tout à fait contraire à l'évidence.

Que si ce Lieu a trois dimensions, come il n'y a point de vide dans ce Lieu, ni aucun autre corps, ausquels on puisse atribuer ces dimensions; & que le corps que l'on dit être dans ce Lieu, n'est pas composé de ces dimensions là, *mais des siennes*, (car

(a) *Coment peuvent-ils dire que le Lieu est encore un espace?* Cela veut dire qu'un espace ou un intervale ocupé n'est plus un espace, qui ne peut être dit espace à l'égard d'un corps, qu'entant qu'il peut être ocupé, mais non pas quand il est rempli & ocupé actuellement par ce corps; parcequ'alors il n'est pas diférent du corps même par lequel il est ocupé.

(car ce corps est longueur, largeur, & profondeur, & puissance de résister, qui est ajoutée à ces dimensions:) il s'ensuivra, *que ce Lieu est chimérique*, que le corps lui même sera son Lieu, & qu'il sera en même tems le contenant & le contenu; ce qui est absurde. Donc ce Lieu suposé n'a point de dimensions, & par conséquent le Lieu n'est rien.

Voici un autre raisonement. On ne voit pas trois dimensions à double dans aucune des choses que l'on dit être dans un Lieu, mais seulement une longueur, une largeur, & une profondeur. Ces dimensions là apartiennent-elles au corps seul, ou au Lieu seul, ou au corps & au Lieu tout ensemble? Si elles apartiennent au Lieu seul, le corps n'aura ni longueur, ni largeur, ni profondeur qui lui soyent propres, & ainsi le corps ne sera pas corps, ce qui est absurde. Si ces dimensions apartiennent & au Lieu & au corps tout ensemble; come le vide n'a rien autre chose par son essence, que ces trois dimensions, & que ces trois dimensions du vide, sont aussi celles du corps, (puisqu'on supose qu'elles apartiennent & au Lieu & au corps:) il s'ensuivra que le corps consistera dans les mêmes choses que le vide. Car à l'égard de la puissance de résister, on ne peut rien assurer de certain touchant son existence, come nous l'avons enseigné aupara-

& ainsi alors le Lieu n'existera pas avant le corps placé. Or il est absurde de dire qu'une chose soit & ne soit pas. Donc le Lieu n'est pas l'extrêmité du corps contenant, entant que contenant.

De plus. Si le Lieu est quelque chose; ou il est fait, ou il n'est pas fait. On ne peut pas dire qu'il ne soit pas fait, car il est fait, (à ce que disent les Péripatéticiens,) quand il se forme autour du corps qui y est compris. Mais il n'est pas fait non plus: car s'il est fait, ou bien il est fait lorsque le corps est déja dans le Lieu où on dit qu'il est, ou bien il est fait lorsque le corps n'est pas dans le Lieu. Or il ne se fait pas lorsque le corps est déja dans le Lieu; (car il y a déja un Lieu dans lequel le corps est placé:) & il ne se fait pas non plus lorsque le corps n'est pas dans un Lieu; car, (à ce que disent les Péripatéticiens,) ce qui contient se forme autour de ce qui est contenu, & par ce moyen le Lieu se fait: mais une chose ne peut pas se former & se disposer autour d'une chose qui n'est pas au dedans d'elle: donc si le Lieu ne se fait point, ni lorsque le corps est dans un Lieu, ni lorsqu'il n'y est pas, & qu'outre cela on ne puisse concevoir autre chose, le Lieu n'est point fait ou produit. Mais s'il n'est ni fait, ni non fait, il n'est pas.

Mais

Mais voici des objections plus générales, que l'on peut faire encore. Si le Lieu est quelque chose, ou il est corporel, ou il est incorporel. Or on doute de l'existence de ces deux choses. Donc aussi on doute du Lieu.

Le Lieu ne peut être conu qu'avec le corps, dont il est le Lieu. Mais ce que l'on débite de l'existence du corps, est tout douteux. Donc aussi ce que l'on dit du Lieu.

Le Lieu de chaque chose n'est pas éternel. Mais si on dit qu'il se fait, ou qu'il s'engendre, on ne peut pas être certain qu'il existe; parceque la génération n'existe pas.

On pouroit faire plusieurs autres dificultez, mais pour éviter la longueur, nous ajouterons, que d'un côté les raisons, & d'un autre l'évidence de la chose, imposent silence aux Sceptiques, qui sont des Filosofes modérez & peu hardis. C'est pourquoi nous n'embrassons aucun parti, par raport aux sentimens des Dogmatiques; & nous nous abstenons de rien déterminer touchant le Lieu.

Chap. XVII. *Du Tems.*

NOus nous trouvons disposez à l'égard de la question du Tems, de même qu'à l'égard de celle du lieu. Car, si

si on s'en raporte aux aparences, il parait que le Tems est quelque chose: mais quand on examine ce que l'on en dit, il ne parait pas avoir rien de réel. Les uns disent que le Tems est une durée (*a*) du mouvement du Tems; (J'apelle Tems le monde:) & d'autres disent qu'il est le mouvement même du monde (*b*). Aristote, ou Platon selon d'autres, dit que le mouvement est le nombre (*c*) de ce qui est précédent & consécutif dans le mouvement. Straton, ou, selon d'autres, Aristote, dit que le Tems est la mesure du mouvement & du repos. Epicure, (come le dit Démétrius de Lacédémone) enseigne que le Tems est l'accident des accidens, c'est-à-dire, qu'il est ce qui vient à la suite (*d*) des jours, des nuits & des heures, des ac-

(*a*) Un certain espace, une certaine quantité du mouvement de la machine ronde du monde, ou le monde lui même.

(*b*) Quelques uns disoient que le Tems étoit le mouvement de l'Univers, ou du premier mobile; & d'autres disoient que c'étoit le premier mobile. Plutarque atribue la premiére de ces deux opinions à Platon, & la seconde à Pitagore.

(*c*) Ou la mesure numérale qui se remarque dans le mouvement.

(*d*) *Ou ce qui acompagne les jours, les nuits & les heures* &c. Toutes ces choses là sont des accidens, & ainsi le Tems qui acompagne ou qui est une suite de ces accidens, est l'accident des accidens. Epicure ne prenoit pas ici les jours, les nuits & les heures co-

accidens ou propriétez passives & non passives, du mouvement & du repos. A l'égard de la substance du Tems, quelques uns ont dit qu'il est corporel, (come Enésidémus,) & qu'il n'est point diférent de l'Etre & de la matiére premiére : & les autres ont dit qu'il est incorporel. Il faudra donc dire, ou que toutes ces opinions diférentes sont vrayes : ou qu'elles sont toutes fausses : ou que quelques-unes sont vrayes, & quelques unes fausses. Mais elles ne peuvent pas être toutes vrayes : (car plusieurs de ces opinions sont oposées les unes aux autres.) D'un autre côté les Dogmatiques n'acorderont pas qu'elles soyent toutes fausses. Et de plus si on acorde qu'il est faux que le Tems soit corporel, & qu'il est faux aussi qu'il soit incorporel, on acordera par même moyen, que le Tems n'existe pas. Car outre le corporel & l'incorporel, il n'y a rien. Enfin, de

come des portions du Tems, mais come des accidens, savoir les jours come une illumination accidentelle de l'air, les nuits come une obscurité accidentelle, & les heures come des portions de cette illumination, ou de cette obscurité accidentelle de l'air : desorte que sa pensée étoit que le Tems n'étoit rien par lui même, & ne consistoit qu'en ce que de tous ces accidens dont Sextus parle ici, on en concevoit quelques uns come passez, d'autres come présens, & d'autres come futurs : & voilà pourquoi il disoit que le Tems étoit l'accident des accidens.

de savoir quelles sont celles qui sont vrayes, & quelles sont celles qui sont fausses, cela n'est pas possible; soit acause des raisons également fortes que l'on propose pour soutenir ces diférens sentimens, soit parceque nous n'avons pas de régle indubitable de jugement, ni de démonstration certaine. Voilà donc les raisons qui font que nous ne pouvons rien assurer touchant le Tems. Ensuite, come on prétend que le Tems ne peut subsister, si l'on ôte le mouvement & repos; il s'ensuit que quand nous avons renversé ces choses, nous avons par cela même renversé le Tems.

Cependant voici ce que quelques uns objectent contre le Tems. Si le Tems existe, ou il est fini, ou il est infini: s'il est fini, il a comencé depuis quelque Tems, & il finira à quelque Tems: & par conséquent il y avoit un Tems, lorsqu'il n'y avoit point de Tems, & lorsqu'il n'avoit pas encore comencé: & il poura y avoir quelque jour un Tems, lorsqu'il n'y aura plus de Tems, c'est-à-dire, lorsqu'il aura cessé d'être. Donc le Tems n'est pas fini.

Que si le Tems est infini, come le Tems est ou passé, ou présent, ou futur, on demandera si le futur & le passé existent, ou s'ils n'existent pas. S'ils n'existent pas, il ne restera que le présent, qui est le Tems le plus

plus court que l'on puisse s'imaginer; d'où il s'ensuivra que le Tems est fini: ainsi voilà les mêmes dificultez qu'auparavant. Que si le passé existe, le futur existe aussi: donc l'un & l'autre est présent: or il est absurde de dire que le passé & que le futur est présent: donc le Tems n'est pas infini. Mais si le Tems n'est ni fini ni infini, il n'est rien en aucune maniére.

Voici un autre argument. Si le Tems existe, ou il est divisible, ou il est indivisible. Mais il n'est pas indivisible; (car on le divise en présent, passé & futur, come le disent les Dogmatiques eux mêmes.) Il n'est pas non plus divisible: car tout ce qui est divisible, est mesuré par quelque partie de soi même, la chose mesurante parcourant chacune des parties de la chose mesurée, come lorsque nous mesurons une coudée avec un pouce. Mais le Tems ne peut pas être mesuré par quelcune de ses parties: car, par exemple, si le présent mesure le passé, il sera dans le passé, & par conséquent il sera passé; ce qu'il faut dire aussi du futur, si le présent mesure le futur. Et si le futur mesure les autres Tems, il sera présent & passé; & de même si c'est le passé qui mesure les autres, il sera présent & futur; ce qui est contraire à la Raison. Donc le Tems n'est pas divisible. Or s'il n'est ni indivisible, ni divisible, il n'est point du tout.

De plus. On dit que le Tems se divise en trois; l'un est passé, l'autre présent, & l'autre futur. De ces trois parties, le passé & le futur n'existent pas: (car si le Tems passé & le futur existent maintenant, l'un & l'autre est présent.) Or je dis que le présent n'existe pas non plus. Car si le Tems présent existe, ou il est indivisible, ou il est divisible. Mais il n'est pas indivisible; & voici come je le prouve. On dit que les choses qui soufrent quelque changement, sont changées dans le Tems présent. Or rien n'est changé dans un Tems indivisible; (car le fer ne passe pas de la dureté à la molesse dans un Tems indivisible, & il faut dire la même chose des autres changemens.) Donc le Tems présent n'est pas indivisible. Mais il n'est pas divisible non plus. Car jamais il ne se peut faire que l'on le divise en des Tems présens, parcequ' acause de la fluidité rapide des choses qui sont dans le monde, il se change en tems passé, (à ce que l'on dit) d'une maniére qui n'est pas concevable. Il ne se peut pas faire non plus que le présent soit divisé en Tems futur, & en Tems passé; car de cette maniére, le présent seroit nul, parcequ'il auroit une de ses parties qui n'existeroit plus, & une autre qui n'existeroit pas encore. D'où on peut conclure que le présent

sent ne peut pas être la fin du Tems passé, & le comencement du Tems futur; car de cette maniére il seroit, & il ne seroit pas: il seroit, parcequ'on le supose présent, & il ne seroit pas, parceque ses parties n'existeroient pas. Donc le présent n'est pas divisible. Que si le Tems présent n'est ni indivisible, ni divisible, il n'y a point de Tems présent. Or s'il n'y a ni Tems présent, ni passé, ni futur, il n'y a point de Tems: car ce qui consiste en ce qui n'existe point, n'est point existant.

On se sert encore de ce raisonement contre le Tems. Si le Tems existe, ou il est engendré & coruptible, ou il n'est point engendré & il est incoruptible. Or il n'est pas vrai qu'il ne soit pas engendré, ou fait, & qu'il soit incoruptible; puisque l'on dit que selon quelque partie il est passé, & n'est plus, & que selon quelque partie, il est futur, & n'est pas encore. Mais il n'est pas vrai non plus qu'il soit fait & qu'il soit coruptible. Car les choses qui sont faites doivent être faites de quelque Etre réel; & celles qui se corompent, doivent être changées en quelque Etre réel aussi, selon les supositions des Dogmatiques eux mêmes. Si donc il se change par maniére de coruption, en Tems passé, il se change en un non-Etre; & s'il se fait du Tems futur, il est fait d'un non-

Etre: car ni le passé ni le futur n'existent point. Or il est absurde de dire, que quelque chose soit faite d'un non-Etre, & se change en un non-Etre. Donc le Tems n'est pas fait & n'est pas coruptible. Mais s'il n'est ni non fait & incoruptible, ni fait & coruptible, il n'existe point du tout.

De plus. Tout ce qui est fait, parait être fait dans un Tems; donc si le Tems est fait, il est fait dans un Tems. Il faut donc dire ou qu'un Tems est fait dans lui-même, ou qu'un Tems est fait dans un autre. Mais s'il est fait dans lui même, il sera & ne sera pas. Il ne sera pas, parceque, come ce dans quoi quelque chose est faite, doit exister avant ce qui est fait dans cette chose; il s'ensuit que le Tems qui est fait dans soi même n'existe pas encore, puisqu'il se fait: mais s'il est fait dans soi même, il est déja avant que d'être fait. Donc un Tems ne se fait point dans soi-même. Mais un Tems n'est pas fait non plus dans un autre Tems; car si le présent est fait dans le futur, le présent sera le futur, & s'il est fait dans le passé, il sera passé: ce qu'il faut dire des autres Tems. Donc un Tems ne se fait point dans un autre Tems. Que si un Tems n'est point fait dans lui même, ni dans un autre Tems, le Tems n'est point fait. Mais nous avons montré ci-dessus qu'il n'est pas non plus non-

fait:

fait: donc n'étant ni fait ni non-fait, il n'existe nullement; puisqu'il faut que les choses qui existent quelles qu'elles soyent, soyent ou faites ou non-faites.

Chap. XVIII *Du Nombre.*

COme on ne peut pas conaitre le tems; sans conaitre aussi le Nombre, il est à propos d'en dire aussi quelque chose. Ce n'est pas qu'en suivant la coutume, nous ne disions (sans néanmoins établir aucun Dogme,) que nous nombrons quelque chose, & que nous ne voulions bien entendre dire que le Nombre est quelque chose; mais c'est que la curiosité des Dogmatiques nous engage à entreprendre contr'eux cette dispute.

Car premiérement les Pitagoriciens disent que les principes ou les élémens du monde sont des Nombres. Ils prétendent que les choses qui paraissent aux Sens, en sont composées: & que les élémens doivent être simples, & qu'ainsi ils ne sont pas évidens aux Sens. Ils ajoutent qu'entre les choses obscures, les unes sont corporelles, come les vapeurs & les molécules; & les autres incorporelles, come les formes, les idées, & les Nombres: que les corps sont composez; qu'ils consistent en longueur, largeur &

& profondeur, & en vertu de résister, ou aussi en pesanteur : que les élémens sont non seulement obscurs, mais encore incorporels : que si on considére les choses incorporelles, chacune a quelque Nombre ; que chacune est ou un, ou deux, ou un plus grand Nombre. D'où ils concluent, que les élémens de toutes choses, sont des Nombres obscurs & incorporels, lesquels Nombres on peut remarquer en toutes choses : que ce ne sont pas simplement les Nombres, qui sont les élémens des choses, mais que c'est aussi l'Unité, & le Deux indéfini, (*) qui se fait par l'addition de l'Unité ; par la participation duquel Deux, tous les Deux particuliers deviennent des Deux : que de ces principes viennent les autres Nombres, que l'on peut observer dans les choses nombrées : que le point, par exemple, représente l'Unité ; que la ligne représente le Deux, parceque l'on conçoit qu'elle est entre deux points;

(*) *Et le Deux indéfini.* C'est-à-dire, le Deux universel, par la comunication ou participation duquel tous les Deux particuliers, sont des Deux. Voilà un *universale formale à parte rei*, une certaine nature réelle & indépendante de la pensée, à laquelle tous les Etres, qui ont une semblable forme ou une semblable nature, participent. Les Pitagoriciens vouloient que l'unité & les nombres fussent des formes qui survenoient aux choses nombrées ou dénomées *une*, ou *deux*, ou *trois* &c.

points ; que la superficie représente un Trois, come étant le flux d'une ligne en largeur, vers quelque autre marque, située de travers : (a) & que le corps représente un Quatre, parcequ'il se fait par une surface qui s'éléve vers un point posé, au dessus de cette surface.

Voilà de quelle maniére ils changent en vaines imaginations le corps & tout le monde: à quoi ils ajoutent que le monde est gouverné conformement à de certaines proportions harmoniques, come, par exemple, selon la proportion harmonique nomée le *diatessaron*, qui est une proportion sesqui-tierce, come celle de huit à six: ou selon le *diapente*, qui est une proportion sesqui-altére, come celle de neuf à six: ou selon le *diapason*, qui est une proportion double, telle que celle de douze à six.

Ce sont là les rêveries qu'ils débitent. Ils veulent que le Nombre soit diférent des choses nombrées, & voici come ils raisonent. Si l'animal est un entant qu'animal, la plante,

(a) Suivant les Pitagoriciens, le point représentoit l'unité; la ligne, qui est le flux d'un point à un autre point, représentoit le Deux; la superficie, qui est le flux de la ligne vers un point hors de cette ligne, représentoit le Trois; & le corps, qui est le flux de la superficie vers un point hors d'elle, représentoit le Quatre.

n'étant pas animal, ne sera pas une : or la plante est aussi une : donc l'animal est un non pas entant qu'animal, mais eu égard à quelque autre chose que l'on y considére, à laquelle chaque Etre participe, & acause de laquelle cet Etre devient un. Outre cela si les choses nombrées sont le Nombre ; come ces choses nombrées sont des Homes, & des boeufs, (par exemple,) & des chevaux, les Homes, les boeufs & les chevaux seront un Nombre (*a*) : & ainsi le Nombre sera blanc, ou noir, ou barbu, s'il arive que ceux qui sont nombrez soyent tels, ce qui est absurde. Donc le Nombre n'est pas les choses nombrées ; mais il a une subsistance qui lui est propre, outre celle des choses nombrées, selon laquelle il est considéré dans les choses qui sont nombrées, & en est un élément.

Quand donc on voit ces Filosofes raisoner ainsi, pour prouver que le Nombre n'est pas la même chose que les choses nombrées, cela fait naitre une dificulté & un doute contre le Nombre. Si le Nombre existe, dit-on, ou bien il est les choses nombrées, ou bien il est outre cela quelque autre Etre, hors de ces choses. Mais, (come les Pitagoriciens le prou-

(*a*) *Seront un nombre*, c'est-à-dire, les Homes seront un Nombre, & les bœufs un Nombre, &c.

prouvent,) il n'est pas les choses nombrées; &, come nous le prouverons, il n'est pas autre chose que les choses nombrées. Donc le Nombre n'est rien.

Pour prouver évidemment que le Nombre n'est rien au dehors ou au de là des choses nombrées, nous nous arêterons seulement à l'unité, afin que ce que nous avons à dire soit plus clair. Voici notre raisonement. Si l'unité est quelque chose par elle même, de maniére que chacune des choses qui y participe devienne une; ou cette unité sera une, ou elle sera autant d'unitez, qu'il y a de choses qui sont participantes de l'unité. Si elle est une, je demande si chacune des choses qui y participent, participe à l'unité toute entiére, ou seulement à quelque partie de l'unité; car si un Home, par exemple, a l'unité toute entiére, il n'y aura plus d'unité à laquelle un cheval, ou un chien, ou quelque autre chose que l'on apelle une, puisse participer: suposons qu'il y ait plusieurs Homes nuds, s'il n'y a qu'un habit, & que l'un de ces Homes s'en revête, les autres demeurent nuds, & sans habit. Que si chaque chose participe seulement à quelque partie de l'unité, premiérement l'unité aura quelque partie, & par conséquent elle aura une infinité de parties & elle sera divisée à l'infini, ce qui est absurde. Ensuite co-

come une partie du Nombre dix, par exemple deux, n'est pas dix ; ainsi une partie de l'unité ne sera pas l'unité, & par conséquent rien ne participera à l'unité. Donc l'unité, à laquelle on dit que les choses singuliéres participent, n'est pas une.

Que si les unitez sont égales en Nombre aux choses nombrées, dont on dit que chacune est une ; & si chaque chose, qui est dite une, est une par la participation d'une de ces unitez, il y aura une infinité d'unitez participées. Or, ou ces unitez elles mêmes participent à une souveraine unité, ou à des unitez égales en Nombre avec elles, & acause de cela elles sont des unitez : ou bien elles ne participent à une ni à plusieurs unitez, ce qui fait qu'elles sont des unitez sans participation à l'unité. Mais si ces unitez peuvent être unitez sans participation, tout de même chaque chose sensible poura être une sans participer à l'unité ; ce qui renverse cette unité que l'on veut que nous considérions par elle même. Que si on dit que ces unitez, sont unitez par participation ; ou elles participent toutes à une seule unité, ou chacune à une unité particuliére : si elles participent toutes à une seule, il faudra dire ou qu'elles participent chacune à cette seule toute entiére, ou que chacune participe à une partie de cette unité : & de cette

ma-

maniére les mêmes absurditez que ci-dessus, restent. Que si chaque unité participe à une unité particuliére, il faudra encore considérer l'unité de chacune de ces unitez, & aprés ces unitez, des autres unitez, & ainsi à l'infini. Donc si pour concevoir s'il y a quelques unitez abstraites, qui existent par elles mêmes, par la participation desquelles chaque chose soit une, il faut concevoir des unitez infiniment infinies que l'esprit puisse saisir: & si d'ailleurs il est impossible de concevoir des unitez infinies à l'infini qui puissent tomber dans la pensée; il est impossible d'assurer positivement qu'il y ait quelques unitez abstraites, compréhensibles à l'esprit, & que chacune des choses qui sont, soit une, par la participation d'une unité particuliére. Il est donc absurde aussi de dire, qu'il y à autant d'unitez que de choses qui participent à ces unitez. Or si l'unité, come on l'apelle, n'est point une, par elle même, *& hors des choses*; & s'il n'est pas vrai qu'il y ait autant d'unitez *hors des choses*, qu'il y a de choses qui participent à l'unité; l'unité n'existe point par elle même *& hors des choses*, & de même il n'y aura aucun Nombre qui existe par soi même *& hors des choses*: car le raisonement que nous avons fait contre l'unité, qui nous a servi d'exemple, peut être apliqué à tous les Nombres.

Maintenant, si le Nombre n'est rien par lui même & hors des choses, come nous l'avons enseigné, &, si aussi le Nombre n'est pas les choses nombrées, come le font voir les Pitagoriciens, il faut dire qu'il n'y a point de Nombre.

Mais de plus, ceux qui croyent que le Nombre est quelque chose au de là & hors des choses nombrées, coment diront-ils que le Nombre deux est fait de l'unité? Car lorsque nous mettons une unité avec une autre unité, il faut dire, ou que quelque chose est ajoutée au dehors à ces unitez, ou que quelque chose en est retranchée de même, afin qu'il en résulte le Nombre deux, ou que rien n'y est ni ajouté ni retranché. Si rien n'y est ni ajouté ni retranché, ce ne sera pas le Nombre deux; car ces unitez quand elles sont séparées l'une de l'autre, n'ont ni l'une ni l'autre une raison d'unité qui leur survienne de dehors, (come nous l'avons prouvé ;) & maintenant rien ne leur est ajouté ni retranché de dehors, (suivant la suposition présente.) Donc le Nombre deux ne sera pas une addition de l'unité avec l'unité, puisqu'il ne s'est fait ni addition ni retranchement de dehors, qui y ait introduit le Nombre deux, que l'on veut être diférent des choses nombrées. Que s'il se fait un retranchement, non seulement ce ne sera pas le Nom-

Nombre deux, mais encore les unitez seront diminuées. Si au contraire le Nombre deux est ajouté de dehors à ces unitez, afin que de ces unitez il se fasse le Nombre deux, ce qui paraissoit être deux, sera maintenant quatre: car on a supposé une unité, & une autre unité, auquelles le Nombre deux étant ajouté de dehors, il en résulte le Nombre quatre. Il faudra raisoner de même à l'égard des autres Nombres, que l'on dit être faits par addition.

Puis donc que les Nombres, que l'on dit être composez des Nombres les plus simples, ne sont faits ni par retranchement ni par addition, ni sans retranchement ni sans addition, il ne se poura faire aucune production ou génération du Nombre qu'ils disent être à part, & subsister dans les choses nombrées. Cependant les Pitagoriciens prétendent que les Nombres sont produits, & enseignent qu'ils sont composez & faits des Nombres les plus simples, come, par exemple, de l'unité, & du Deux indéfini (ou universel.) Donc le Nombre ne subsiste pas à part & par soi même hors des choses. Mais si le Nombre ne se voit & ne s'aperçoit point à part, ni hors des choses, & si néanmoins il ne consiste pas seulement dans les choses nombrées, il n'y a point de Nombre, à en juger par ce que les

Maintenant, si le Nombre n'est rien par lui même & hors des choses, come nous l'avons enseigné, &, si aussi le Nombre n'est pas les choses nombrées, come le font voir les Pitagoriciens, il faut dire qu'il n'y a point de Nombre.

Mais de plus, ceux qui croyent que le Nombre est quelque chose au de là & hors des choses nombrées, coment diront-ils que le Nombre deux est fait de l'unité? Car lorsque nous mettons une unité avec une autre unité, il faut dire, ou que quelque chose est ajoutée au dehors à ces unitez, ou que quelque chose en est retranchée de même, afin qu'il en résulte le Nombre deux, ou que rien n'y est ni ajouté ni retranché. Si rien n'y est ni ajouté ni retranché, ce ne sera pas le Nombre deux; car ces unitez quand elles sont séparées l'une de l'autre, n'ont ni l'une ni l'autre une raison d'unité qui leur survienne de dehors, (come nous l'avons prouvé ;) & maintenant rien ne leur est ajouté ni retranché de dehors, (suivant la suposition présente.) Donc le Nombre deux ne sera pas une addition de l'unité avec l'unité, puisqu'il ne s'est fait ni addition ni retranchement de dehors, qui y ait introduit le Nombre deux, que l'on veut être diférent des choses nombrées. Que s'il se fait un retranchement, non seulement ce ne sera pas le

Nom-

Nombre deux, mais encore les unitez seront diminuées. Si au contraire le Nombre deux est ajouté de dehors à ces unitez, afin que de ces unitez il se fasse le Nombre deux, ce qui paraissoit être deux, sera maintenant quatre: car on a supofé une unité, & une autre unité, auquelles le Nombre deux étant ajouté de dehors, il en résulte le Nombre quatre. Il faudra raisoner de même à l'égard des autres Nombres, que l'on dit être faits par addition.

Puis donc que les Nombres, que l'on dit être composez des Nombres les plus simples, ne sont faits ni par retranchement ni par addition, ni sans retranchement ni sans addition, il ne se poura faire aucune production ou génération du Nombre qu'ils disent être à part, & subsister dans les choses nombrées. Cependant les Pitagoriciens prétendent que les Nombres sont produits, & enseignent qu'ils sont composez & faits des Nombres les plus simples, come, par exemple, de l'unité, & du Deux indéfini (ou universel.) Donc le Nombre ne subsiste pas à part & par soi même hors des choses. Mais si le Nombre ne se voit & ne s'aperçoit point à part, ni hors des choses, & si néanmoins il ne consiste pas seulement dans les choses nombrées, il n'y a point de Nombre, à en juger par ce que les

Maintenant, si le Nombre n'est rien par lui même & hors des choses, come nous l'avons enseigné, &, si aussi le Nombre n'est pas les choses nombrées, come le font voir les Pitagoriciens, il faut dire qu'il n'y a point de Nombre.

Mais de plus, ceux qui croyent que le Nombre est quelque chose au de là & hors des choses nombrées, coment diront-ils que le Nombre deux est fait de l'unité? Car lorsque nous mettons une unité avec une autre unité, il faut dire, ou que quelque chose est ajoutée au dehors à ces unitez, ou que quelque chose en est retranchée de même, afin qu'il en résulte le Nombre deux, ou que rien n'y est ni ajouté ni retranché. Si rien n'y est ni ajouté ni retranché, ce ne sera pas le Nombre deux; car ces unitez quand elles sont séparées l'une de l'autre, n'ont ni l'une ni l'autre une raison d'unité qui leur survienne de dehors, (come nous l'avons prouvé ;) & maintenant rien ne leur est ajouté ni retranché de dehors, (suivant la suposition présente.) Donc le Nombre deux ne sera pas une addition de l'unité avec l'unité, puisqu'il ne s'est fait ni addition ni retranchement de dehors, qui y ait introduit le Nombre deux, que l'on veut être diférent des choses nombrées. Que s'il se fait un retranchement, non seulement ce ne sera pas le Nom-

Nombre deux, mais encore les unitez seront diminuées. Si au contraire le Nombre deux est ajouté de dehors à ces unitez, afin que de ces unitez il se fasse le Nombre deux, ce qui paraissoit être deux, sera maintenant quatre: car on a supośé une unité, & une autre unité, auquelles le Nombre deux étant ajouté de dehors, il en résulte le Nombre quatre. Il faudra raisoner de même à l'égard des autres Nombres, que l'on dit être faits par addition.

Puis donc que les Nombres, que l'on dit être composez des Nombres les plus simples, ne sont faits ni par retranchement ni par addition, ni sans retranchement ni sans addition, il ne se poura faire aucune production ou génération du Nombre qu'ils disent être à part, & subsister dans les choses nombrées. Cependant les Pitagoriciens prétendent que les Nombres sont produits, & enseignent qu'ils sont composez & faits des Nombres les plus simples, come, par exemple, de l'unité, & du Deux indéfini (ou universel.) Donc le Nombre ne subsiste pas à part & par soi même hors des choses. Mais si le Nombre ne se voit & ne s'aperçoit point à part, ni hors des choses, & si néanmoins il ne consiste pas seulement dans les choses nombrées, il n'y a point de Nombre, à en juger par ce que les

Maintenant, si le Nombre n'est rien par lui même & hors des choses, come nous l'avons enseigné, &, si aussi le Nombre n'est pas les choses nombrées, come le font voir les Pitagoriciens, il faut dire qu'il n'y a point de Nombre.

Mais de plus, ceux qui croyent que le Nombre est quelque chose au de là & hors des choses nombrées, coment diront-ils que le Nombre deux est fait de l'unité? Car lorsque nous mettons une unité avec une autre unité, il faut dire, ou que quelque chose est ajoutée au-dehors à ces unitez, ou que quelque chose en est retranchée de même, afin qu'il en résulte le Nombre deux, ou que rien n'y est ni ajouté ni retranché. Si rien n'y est ni ajouté ni retranché, ce ne sera pas le Nombre deux; car ces unitez quand elles sont séparées l'une de l'autre, n'ont ni l'une ni l'autre une raison d'unité qui leur survienne de dehors, (come nous l'avons prouvé;) & maintenant rien ne leur est ajouté ni retranché de dehors, (suivant la suposition présente.) Donc le Nombre deux ne sera pas une addition de l'unité avec l'unité, puisqu'il ne s'est fait ni addition ni retranchement de dehors, qui y ait introduit le Nombre deux, que l'on veut être diférent des choses nombrées. Que s'il se fait un retranchement, non seulement ce ne sera pas le Nom-

Nombre deux, mais encore les unitez seront diminuées. Si au contraire le Nombre deux est ajouté de dehors à ces unitez, afin que de ces unitez il se fasse le Nombre deux, ce qui paraissoit être deux, sera maintenant quatre: car on a supofé une unité, & une autre unité, auquelles le Nombre deux étant ajouté de dehors, il en résulte le Nombre quatre. Il faudra raisoner de même à l'égard des autres Nombres, que l'on dit être faits par addition.

Puis donc que les Nombres, que l'on dit être composez des Nombres les plus simples, ne sont faits ni par retranchement ni par addition, ni sans retranchement ni sans addition, il ne se poura faire aucune production ou génération du Nombre qu'ils disent être à part, & subsister dans les choses nombrées. Cependant les Pitagoriciens prétendent que les Nombres sont produits, & enseignent qu'ils sont composez & faits des Nombres les plus simples, come, par exemple, de l'unité, & du Deux indéfini (ou universel.) Donc le Nombre ne subsiste pas à part & par soi même hors des choses. Mais si le Nombre ne se voit & ne s'aperçoit point à part, ni hors des choses, & si néanmoins il ne consiste pas seulement dans les choses nombrées, il n'y a point de Nombre, à en juger par ce que les

Dogmatiques disent avec trop de curiosité sur cette matiére.

Notre dessein dans ces courtes Institutions, ne nous permet pas d'en dire davantage sur cette partie de la Filosofie, que l'on apelle la Fisique, ou la science naturelle.

Chap. XIX. *De la Partie morale de la Filosofie.*

IL nous reste à parler de la Partie morale, qui consiste à juger du bien & du mal moral & des choses indiférentes : ainsi pour discourir en peu de mots sur cette partie, dont nous prétendons toucher seulement les principaux chefs, nous proposerons quelques doutes sur l'existence, ou la réalité du bien & du mal moral, & des choses indiférentes ; après que nous aurons doné quelque notion de ces choses.

Chap. XX. *Définition du Bien en général suivant les Stoïciens.* (*a*)

LEs Stoïciens disent que le Bien est l'utilité, ou ce qui n'est pas diférent de l'u-

(*a*) *Définition du Bien … selon les Stoïciens.* Mon exemplaire n'a point ce titre, mais celui-ci, *Des biens & des maux, & des choses indiférentes.* Mais, come il n'est point parlé de tout cela dans ce chapitre, je l'ai intitulé come l'on voit ici.

l'utilité. Par l'utilité ils entendent la vertu, & par ce qui n'est pas diférent de l'utilité, ils entendent l'honête Home & l'ami (*a*). Car la vertu étant la partie principale & dominante de l'ame disposée d'une certaine maniére, & une action honête, étant une opération conforme à la vertu, c'est là l'utilité. Mais un honête Home & un ami, n'est pas diférent de l'utilité, parcequ'une partie de l'honête Home est l'utilité, qui est la partie principale & dominante de l'ame. Pour expliquer cela, ils disent que les tous ne sont pas les mêmes choses que leurs parties; (car l'Home n'est pas sa main:) mais qu'ils ne sont pas d'autres choses que leurs parties, & & qu'ils n'en sont pas diférens, (car ils ne peuvent subsister sans leurs parties:) & ainsi ils disent que les tous ne sont pas autres que leurs parties: d'où ils concluent que l'honête Home étant le tout, par raport à la prin-

(*a*) *l'Honête Home & l'ami.* Les Stoïciens confondoient l'ami avec l'honête Home; parceque le Sage ne doit choisir pour ami qu'un honête Home; & qu'un ami n'est ami, ou ne doit être regardé come tel, que quand il est honête Home. Aureste cet honête Home & cet ami n'est pas diférent de l'utilité ou de la vertu; parceque l'utilité ou la vertu étant la principale partie de l'ame de cet honête Home afectée d'une certaine maniére, il n'est pas diférent de cette principale partie de soi même, quoiqu'il ne soit pas composé de cette seule partie.

principauté de son ame, (laquelle principauté ils apellent l'utilité) il n'est pas autre que l'utilité, *il n'en est pas diférent.*

Chap. XXI. *Des Biens & des Maux & des choses indiférentes.* (a)

Les Stoïciens disent ensuite que le Bien se prend en trois maniéres diférentes: que suivant la premiére, le Bien est la source & le premier principe de l'utilité, ce qui est la vertu elle même: que suivant la seconde, le Bien est ce par où il arive que nous recevons de l'utilité, come la vertu, & les actions vertueuses: que suivant la troisiéme, le Bien est ce qui peut nous aporter de l'utilité, come la vertu & les actions vertueuses, l'honête Home & le bon ami, les Dieux & les bons Démons: desorte que la seconde signification du Bien, comprend la premiére, & que la troisiéme comprend la seconde & la premiére.

Quelques-uns disent que le Bien est ce qui est

(a) *Des biens & des maux & des choses indiférentes.* Le titre de ce chapitre dans mon exemplaire est celui-ci: *Que le bien se dit en trois maniéres*: mais le somaire de ce chapitre, tel que je le mets ici, me parait plus naturel. Aureste des Chapitres 21. & 22. de mon exemplaire, je n'en fais qu'un, parceque mon titre les comprend tous deux.

est desirable par soi même. D'autres que c'est ce qui contribue à la félicité & ce qui en est la perfection. Et à l'égard de la félicité, les Stoïciens disent qu'elle consiste à passer doucement & tranquilement le tems de la vie. Ce sont là les choses que l'on nous aprend pour nous doner une notion du Bien. Mais dire que le Bien est ce qui aporte de l'utilité, ou ce qui est desirable par soi même, ou ce qui contribue ou aide à la félicité, ce n'est pas là faire voir ce que c'est que le Bien, c'est seulement nous doner quelques unes de ses propriétez ou de ses accidens; ce qui est ridicule. Car ou ces choses là conviennent au seul Bien, ou elles convienent aussi à d'autres choses. Si elles convienent à d'autres choses aussi, ces définitions du Bien ne sont pas exactes, parceque ces accidens sont comuns à d'autres choses. Et si ces accidens convienent au Bien seul, ils ne peuvent toujours point nous faire avoir une notion du Bien; car come un Home qui n'a aucune conaissance d'un cheval, ne sait pas même ce que c'est que le hennissement, il est évident que jamais il ne parviendra à avoir une notion d'un cheval par ce qu'on lui dira du hennissement, ou en entendant même un hennissement, à moins qu'il ne voye un cheval hennir. Tout de même si une Persone demande ce que c'est

que

que le Bien, par cela même qu'elle ignore ce que c'est, elle ne peut pas conaitre ce qui est propre au Bien seulement, ensorte que par la conaissance de cette propriété il lui soit possible de se former une notion & une idée du Bien même. Car il faut premiérement aprendre ce que c'est que la nature du Bien, & ensuite on poura conaitre, ce qui aporte de l'utilité, ce qui est desirable par soi même, & ce qui est la cause de la félicité.

En effet, les Dogmatiques eux mêmes nous font voir par leur conduite que ces accidens là ne sufisent par pour avoir une notion exacte de la nature du Bien. Car ils conviennent bien à la vérité, que le Bien est utile, qu'il est desirable (d'où vient qu'il est apelé ἀγαθὸν, come qui diroit ἀγωγὸν, c'est-à-dire, *atirant* ou *engageant*;) qu'il est la cause de la félicité: mais quand on leur demande ce que c'est que ce Bien à qui ces propriétez conviennent, les voilà tous dans une guerre irréconciliable les uns contre les autres; les uns disant que c'est la vertu, les autres la volupté, les autres l'exemption de douleur, & les autres quelque autre chose. Or si les définitions précédentes fesoient voir ce que c'est que le Bien en lui même, les Filosofes ne seroient pas en discorde là dessus, tout de même que s'ils ne conaissoient pas quelle est la nature du Bien. C'est ainsi que ceux qui

font

ſont les plus eſtimez parmi les Dogmatiques, ne ſauroient s'acorder entr'eux ſur la notion du Bien.

Leurs diffenſions ſont toutes ſemblables ſur la queſtion du Mal ; les uns diſant, que le Mal eſt ce qui eſt nuiſible, ou ce qui n'eſt pas autre que nuiſible : les autres, que c'eſt ce qui par ſoi même doit être fui : les autres, que c'eſt ce qui eſt cauſe du malheur. Par leſquelles définitions ils ne repréſentent pas la nature ou l'eſſence du Mal, mais quelque choſe qui lui eſt peut-être propre ; ce qui fait qu'ils tombent dans les mêmes incertitudes qu'auparavant.

(*a*) Les Stoïciens diſent qu'une choſe peut être indiférente en trois maniéres : ſuivant la premiére, ce qui eſt indiférent, eſt ce à quoi on ne ſe porte point par inclination, & dont on ne ſe détourne point auſſi par la fuite : c'eſt ainſi que l'on n'eſt porté ni à afirmer ni à nier que le nombre des étoiles ou des cheveux de la tête eſt pair. Suivant la ſeconde maniére une choſe indiférente eſt ce que l'on recherche ou que l'on évite, ſans être néanmoins porté à deſirer ou à fuir plutot ceci que

(*a*) Le Chap. 22. dans mon exemplaire comence ici. Il traite des choſes indiférentes ou neutres, c'eſt-à-dire, de celles qui ne ſont compriſes ni parmi les Biens ni parmi les Maux.

que cela : c'est ainsi que deux piéces égales de monoye dont on doit choisir l'une, sont indiférentes ; car on est porté à en choisir une, mais non pas une plutot que l'autre. Suivant la troisiéme maniére, une chose est indiférente, lorsqu'elle ne contribue ni au bonheur ni au malheur, come la santé, les richesses : &c. Car, selon les Stoïciens, une chose dont on peut user quelquefois bien, & quelquefois mal, est indiférente. On peut voir là dessus les dissertations de ces Filosofes dans leurs traitez de morale ausquels ils nous renvoyent.

Cependant on peut voir ce que l'on doit penser de ces définitions des choses indiférentes, par ce que nous avons dit des Biens & des Maux, & remarquer que les Dogmatiques ne nous conduisent à la conaissance d'aucune de ces choses. Ce qui n'est pas surprenant néanmoins, parcequ'il leur est facile de se tromper dans des choses qui n'existent peutêtre point : car quelques uns prétendent prouver par les raisonemens suivans, qu'il n'y a ni Bien, ni Mal, ni aucune chose indiférente.

(a) *Chap.* XXII. *S'il y a quelque chose qui soit de sa nature bone, ou mauvaise, ou indiférente.*

LE feu, qui par sa nature échaufe, parait à tout le monde avoir la vertu d'échaufer, & la neige étant rafraichissante de sa nature, parait à tous être rafraichissante: & ainsi toutes les choses qui de leur nature émeuvent, ou afectent d'une certaine maniére, afectent de la même maniére tous ceux qui sont dans un état conforme à leur nature. Or aucune de ces choses que l'on apelle des Biens, n'émeut & n'afecte point de la même maniére tous les Homes, & n'est point considérée de tous come un Bien: (come nous le ferons voir.) Donc il n'y a aucune chose bone de sa nature.

Je dis qu'aucune des choses que l'on apelle des Biens, ne touche point de la même maniére tous les Homes. Car, (pour ne point parler d'une populace grossiére & ignorante, qui fait le plus grand nombre, parmi laquelle, les uns croyent, que le Bien consiste à avoir une forte constitution de corps; les au-

(a) Je joins à ce chapitre qui est le 23. dans mon exemplaire, une grande partie du chap. 24. parceque le somaire de ce chapitre-ci s'étend jusques là.

autres à jouïr des voluptez charnelles; les autres, à se gorger de vin & de bone chére; d'autres, à jouer; quelques uns, à posséder plus de richesses que les autres; & quelques uns enfin dans d'autres choses pires que celles là;) parmi les Filosofes mêmes quelques uns, come les Péripatéticiens, disent qu'il y a trois sortes de Biens, les uns, qui apartiennent à l'ame, come les vertus: les seconds, qui apartiennent au corps, come la santé, & autres choses semblables: & les autres, qui sont au dehors de nous, come les amis, les richesses & autres choses pareilles.

Les Stoïciens reconaissent aussi trois sortes de Biens; les uns, qui apartiennent à l'ame, come les vertus: d'autres, qui sont au dehors de l'ame, come l'honête Home & l'ami: & d'autres qui ne sont ni au dedans ni au dehors de l'ame, come l'Home de bien par raport à lui même. Mais quant aux choses qui apartiennent au corps, ou qui sont extérieures au corps, & que les Péripatéticiens considérent come des Biens, les Stoïciens nient qu'elles soyent des Biens.

Il y a eu aussi des Filosofes qui ont embrassé la volupté come un Bien; aulieu que d'autres la mettent absolument au rang des Maux (*a*); de maniére qu'un de ces Filosofes

(*a*) *D'autres la mettent au rang des Maux*. Les Ci-

ses s'écrioit: *J'aimerois mieux être insensé, que de m'abandoner à la volupté.*

Disons donc, que puisque les choses qui nous émeuvent par leur nature, afectent & émeuvent d'une même maniére tous les Homes, & que puisque nous ne somes pas afectez de la même maniére à l'égard des choses que l'on apelle des Biens, rien n'est un Bien de sa nature. Car enfin nous ne pouvons ajouter foi ni à toutes les opinions précédentes que nous avons expliquées; acause qu'elles se combatent les unes les autres; ni à quelcune en particulier: car si quelcun dit qu'il faut ajouter foi à cette Secte-ci, & non pas à celle-là; dès là qu'il est combatu par les raisons de ceux qui pensent autrement que lui, il devient partie intéressée dans cette controverse, & par conséquent il faut choisir un autre juge que lui, qui le juge lui même & il ne peut pas usurper le droit de juger les autres. Mais come nous n'avons ni régle de vérité & de fausseté dont on convienne unanimement, ni démonstration reconue pour telle, acause qu'il est impossible de liquider les dificultez que nous avons sur ces deux choses; il faudra qu'il s'abstienne de décider, &

Ciniques, par exemple. Antisténe, qui étoit de cette Secte, est l'auteur de cette pensée, que Sextus raporte ici aussitot.

& il ne poura pas prononcer afirmativement qu'une chose soit un Bien par sa nature, ou par elle même.

Quelques uns font cette objection. Le Bien est ou le desir que nous avons d'une chose, ou la chose même que nous desirons. Or le desir que nous avons d'une chose, n'est pas par lui même un Bien; car si cela étoit, nous nous contenterions de ce desir, & nous ne travaillerions pas à obtenir ce que nous desirons, dans la crainte que nous aurions d'être privez du plaisir de le desirer, quand nous l'aurions obtenu. Par exemple, si c'étoit un Bien de desirer de boire, nous ne rechercherions pas à boire; car quand nous avons obtenu, ce que nous desirions, nous cessons de le desirer: (dites la même chose à l'égard du desir de manger, de celui des plaisirs charnels, & des autres.) Donc le desir n'est pas un Bien par lui même; & je ne sais pas s'il n'est pas plutot une chose fâcheuse & incomode: car celui qui a faim, cherche de la nouriture pour se délivrer de ce desir incomode; & celui qui a l'amour en tête, ou qui a soif n'en agit pas autrement.

Or maintenant, je dis que ce que l'on desire n'est pas non plus un Bien: car ou il est hors de nous, ou il est au dedans de nous. Mais s'il est au dehors de nous, ou il excite en nous un mouvement agréable, une cer-

taine

taine dispoſition qui nous plait, & enfin quelque ſorte de délectation, ou il ne nous afecte en aucune maniére. S'il n'a rien pour nous de délectable, il ne ſera pas un Bien, il ne nous engagera pas à le deſirer, & il ne ſera deſirable en aucune ſorte.

Que ſi cet objet étranger produit en nous une certaine diſpoſition douce, & une certaine afection qui nous plaiſe, il ne ſera pas deſirable par lui même, mais acauſe de cette afection ou diſpoſition qui ſe fait en nous par ſon moyen. Donc ce qui eſt deſirable par ſoi même, ne peut point être un objet étranger & hors de nous. Mais il n'eſt pas non plus en nous: car, s'il y eſt, ou il eſt dans le corps ſeul, ou dans l'ame ſeule, ou dans l'un & dans l'autre. S'il eſt dans le corps ſeul il ne parviendra pas jusqu'à notre conaiſſance; car les conaiſſances ſont atribuées à l'ame, & le corps entant que tel eſt privé de Raiſon. Que s'il ateint auſſi jusqu'à l'ame, il paraitra deſirable à l'ame, en vertu d'une afection de l'ame qui lui eſt agréable: car ce qui eſt jugé être deſirable, eſt jugé tel par l'eſprit ſelon les Dogmatiques, & non pas par le corps qui eſt privé de Raiſon.

Il faut donc ſe retrancher à dire que le Bien apartient à l'ame ſeulement. Mais cela eſt impoſſible auſſi, (eu égard à ce que diſent les Dogmatiques;) car peut-être que

l'ame n'existe pas : outre que, si elle existe, il n'est pas possible de concevoir ce que c'est, come je l'ai prouvé en parlant de la régle de la vérité. Or coment peut-on dire qu'une chose se fait dans une autre chose que l'on ne conçoit pas ? Mais pour ne pas insister là dessus, coment peut-on dire que le Bien est aussi dans l'ame ? Car si, par exemple, on fait consister avec Epicure la fin & le souverain Bien dans la volupté, & si on prétend que l'ame n'est qu'un composé d'Atômes, (de même que toutes les autres choses :) coment peut-on concevoir que dans cet assemblage d'Atômes, il y ait & de la volupté, & de l'aprobation, & une vertu de juger que ceci est desirable & bon, & que cela est mauvais & doit être fui ? Certainement il n'y a Persone qui puisse dire cela.

(*a*) Les Stoïciens au contraire disent que les Biens de l'ame sont de certains arts ou les vertus. Ils disent que l'art est (*b*) un sistême de conceptions ou de conaissances exercées ensemble, & que les conceptions se font dans la partie supérieure ou dominante de l'ame. Or il n'est pas possible de concevoir, coment tant de compréhensions qui sont nécessaires pour composer un

(*a*) Dans mon exemplaire, le chapitre 24. comence ici, mais mal; car c'est ici la suite de la même matiére qui est traitée dans le chapitre 23. & qui est ici le 22.

(*b*) *Ils disent que l'art est un sistême*, c'est-à-dire, un assemblage, un amas de conceptions. &c.

un art, font renfermées & ramaffées dans la principauté de l'ame; (laquelle ame eft, felon ces mêmes Stoïciens, un foufle léger, ou une matiére très fubtile :) une feconde impreffion devant effacer celle qui la précéde, parceque cette matiére fubtile eft fluide, éparfe, & fans confiftance; & que l'on dit qu'à chaque impreffion l'ame eft mue toute entiére. Car de dire avec Platon que la faculté que l'ame a de former des images ou des idées, que l'ame qui, felon ce Filofofe, eft un mélange bizare de fubftance divifible & indivifible, & de natures toutes diférentes, puiffe nous faire difcerner le Bien démonftrativement, cela eft ridicule; auffi bien que d'atribuer ce pouvoir à des nombres, come font les Pitagoriciens. D'où je conclus que le Bien n'eft pas non plus dans l'ame.

Que fi ni le defir du Bien n'eft pas un Bien, s'il n'y a au dehors de nous aucun objet qui foit defirable par foi même, fi le Bien n'eft ni dans le corps ni dans l'ame, come je l'ai prouvé, il n'y a quoi que ce foit qui foit un Bien par fa nature: &, par une fuite néceffaire de ce qui a été dit ci-deffus, il n'y a auffi rien qui foit un Mal par foi même & de fa nature. Car des chofes qui paraiffent aux uns être des Maux, font recherchées avec empreffement par d'autres Perfones, come, par exemple, les plaifirs déshonêtes, l'injuftice,

l'avarice, l'intempérance & d'autres choses semblables. C'est pourquoi, si ce doit être une propriété des choses qui sont bones ou mauvaises par leur nature, d'afecter tous les Homes de la même maniére, & si au contraire les choses que l'on apelle des maux, n'afectent pas tous les Homes d'une même maniére, il faut dire qu'il n'y a rien qui de soi même & par sa nature soit un Mal.

Je dis maintenant qu'il n'y a aussi rien qui soit indiférent par sa nature, *ou que du moins on ne peut rien décider là dessus*, acause des disputes, que les Filosofes ont entr'eux sur cette question. Car, par exemple, les Stoïciens disent qu'entre les choses indiférentes les unes sont bones en quelque maniére par extension & par préférence; & les autres mauvaises de même par réjection; & que d'autres ne sont ni préférées ni rejetées: que les choses indiférentes, préférées, sont celles qui ont quelque dignité sufisante, come la santé & les richesses: que les choses indiférentes, rejetées, sont celles qui n'ont pas une dignité sufisante, come la pauvreté & la maladie: & que celles qui ne sont ni préférées ni rejetées, sont, par exemple, d'étendre ou de plier le doigt.

D'autres disent que parmi les choses indiférentes, rien n'est ni préféré ni rejeté; mais que chaque chose indiférente parait quelquefois préférée, & quelquefois rejetée, selon

de

de diférentes circonstances. Car, si, disent-ils, un Tiran dresse des embuches aux riches, & laisse vivre les pauvres en repos, il n'y a Persone alors qui n'aime mieux être pauvre que riche, de maniére qu'alors les richesses passent pour des choses indiférentes rejetées.

Voici donc come je raisone. S'il y avoit quelque chose qui fût indiférente par sa nature, tous la croiroient indiférente: mais les uns apellent Bien, & les autres apellent Mal, ces choses que d'autres apellent indiférentes: donc il n'y a rien qui soit indiférent par sa nature.

Si quelcun dit que le courage est desirable de sa nature, parceque les lions sont naturellement courageux, ausquels on ajoutera, si l'on veut, les taureaux, & quelques Homes, & les coqs; nous dirons qu'en raisonant de même, il faudra mettre aussi le manque de courage entre les choses qui sont desirables de leur nature, parceque les cerfs & les liévres, & plusieurs animaux y sont portez par leur instinct naturel; & la plupart des Homes sont aussi bien peu courageux: car il arive rarement que l'on s'expose à la mort pour sa patrie, & que l'on ne soit retenu dans une ocasion dangereuse par une certaine crainte mole; & il est rare de voir que quelcun poussé par un grand courage entreprenne une action hardie, la plupart des Homes évitant

ces choses. C'est aussi par là que les Epicuriens prétendent prouver, que la volupté est desirable par elle même : car ils disent que dès que les animaux sont nez, lorsqu'ils ne sont pas encore gâtez par l'éducation, ils tendent tout droit à la volupté par leur inclination naturelle, & fuyent les douleurs. Mais on pouroit leur répondre, que ce qui est une cause efficace de plusieurs maux, ne peut pas être bon par sa nature, & que la volupté est la cause de plusieurs maux : que la douleur qui, selon eux, est un mal par elle-même, est atachée à quelque plaisir que ce soit. Un ivrogne, par exemple, sent du plaisir quand il se remplit de vin ; & un gourmand, quand il mange avec excès ; & un impudique, quand il ne garde aucune mesure dans ses voluptez charnelles ; mais toutes ces débauches aménent la pauvreté & les maladies, qui sont des maux, & des maux douloureux, selon l'opinion des mêmes Epicuriens : donc la volupté n'est pas naturellement un Bien.

Tout de même, ce qui produit des Biens, ne peut point passer pour un mal: mais la peine nous procure des plaisirs ; car nous aquérons les sciences avec le travail, & il y a tels gens qui ne peuvent posséder des richesses, & gagner l'afection de leur maitresse, qu'en travaillant beaucoup, & la santé s'obtient aussi quelquefois par des douleurs : donc le travail n'est point un Mal de

ſa nature. Car ſi la volupté étoit naturellement un Bien, & le travail un Mal, tous ſeroient afectez d'une même maniére à l'égard de ces choſes, come nous l'avons dit. Mais nous voyons pluſieurs Filoſofes qui embraſſent le travail & la patience & qui mépriſent la volupté.

On pouroit de même réfuter ceux qui diſent qu'une vie vertueuſe eſt naturellement une bone choſe; on n'a qu'à leur opoſer que quelques Filoſofes ont embraſſé une vie voluptueuſe: cette controverſe ſufit ſeule pour réfuter ceux qui prétendent que quelque choſe eſt telle, ou telle de ſa nature.

Chap. XXIII. (a) *Suite du même ſujet. S'il y a des choſes qui ſoyent de leur nature, bones, mauvaiſes, ou indiférentes.*

IL ne ſera pas maintenant hors de propos, de faire conſidérer ici, en peu de mots quelques opinions particuliéres ſur les choſes honêtes ou dèshonêtes, ſur les choſes licites ou illicites, ſur les lois & les coutumes, ſur la piété envers les morts, & ſur d'autres choſes ſemblables: car par ce moyen nous trouve-

(a) C'eſt ici le reſte du chap. 24. dans mon exemplaire.

verons qu'il y a parmi les Homes une grande diversité de sentimens, sur quantité de pratiques toutes diférentes.

Chez nous, par exemple, c'est une chose non seulement honteuse, mais encore criminelle, de s'abandoner à la Pédérastie; mais on dit que cela n'est point honteux chez quelques peuples d'Alemagne ou de Germanie (*a*); que cela ne passoit point autrefois pour honteux chez les Tébains; & que Mérion (*b*) Roi de Créte étoit nomé Mérion, come pour signifier la vilaine coutume des Crétois à cet égard; & quelques uns croyent que le violent amour qu'Achille avoit pour Patrocle n'étoit autre chose qu'un amour & un comerce impur. Il n'y a rien de surprenant dans tout cela, quand on pense que les Filosofes Ciniques, & (*c*) Zénon de Citium, & Cléan-

(*a*) *De Germanie.* M. Fabricius croit qu'il faut lire de Carmanie ou de Caramanie, qui est une province de la Perse, parceque les Germains ou Alemans ont été louez par leur chasteté par plusieurs Auteurs, & par Corneille Tacite entr' autres

(*b*) Mérion ou Mérionés. Le mot Grec *μηρὸς* ou *μηρίον* signifie en Latin *femur*, la cuisse; & ce mot vient peut-être de *μείρω* qui signifie *divido*. *Creditur itaque Meriones Rex Cretensium sic vocatus, quia Cretenses, pueros, id est, masculos dividebant, seu impuris suis assultibus, diducere femora cogebant.*

(*c*) Zénon de Citium ou de Cittium, étoit le fondateur de la Secte des Stoïciens, Cléante & Crisippe, étoient de la même Secte.

Cléante & Crisippe disent que c'est là une chose indiférente.

Ce seroit parmi nous une infamie, d'avoir comerce publiquement avec nos propres femmes; mais chez quelques Peuples des Indes cela ne passe point pour malhonête : car ils caressent & conaissent leurs femmes sans façon devant tout le monde ; & le Filosofe Cratés n'en usoit pas autrement, come nous l'aprenons par son histoire.

C'est chez nous une infamie aux femmes de se prostituer; mais cela est honorable chez plusieurs Peuples d'Egipte : car on dit que chez ces Peuples, celles qui ont eu comerce avec un plus grand nombre d'Homes, portent par ornement des espéces de jaretiéres, autour des chevilles de leurs piez pour marque de leur gloire. Et même chez quelques uns de ces Peuples, les filles avant que de se marier gagnent leur dot en se prostituant, & se marient ensuite. Et ne voyons-nous pas des Stoïciens qui disent qu'il n'y a point de mal à avoir comerce avec une femme débauchée, & à gagner sa vie par un trafic de prostitution.

C'est une chose honteuse & flétrissante chez nous d'être stigmatisé : mais plusieurs Egiptiens & plusieurs Sarmates, marquent ou stigmatisent leurs enfans.

Chez nous il seroit indécent & malho-

honête à des Homes de porter des pendans d'oreilles; mais chez quelques Peuples étrangers (come chez les Siriens) c'est une marque de noblesse, jusques là que quelques uns voulant renchérir sur cette marque de distinction, percent les narines des jeunes garçons, & y atachent des aneaux d'or ou d'argent, ce qu'aucun de nous ne voudroit jamais faire.

Jamais un Home parmi nous ne voudroit porter un habit bigaré de diverses couleurs, ou un habit long jusqu'aux talons; mais cela qui nous parait indécent, passe pour être fort honorable chez les Perses. Denis Tiran de Sicile ayant envoyé à Platon, & à Aristippe, qui étoient alors chez lui, à chacun un habit de cette sorte, Platon le refusa & dit; Je ne saurois me résoudre étant Home, à porter un habit de femme: mais Aristippe le reçut en disant; Une femme chaste ne se dèshonore point, en prenant quelque licence dans les fêtes des Baccanales. Ainsi une même chose paraissoit honteuse à l'un de ces Filosofes, & ne paraissoit pas telle à l'autre.

Il n'est pas permis chez nous d'épouser sa mére ou sa soeur: mais les Perses, & les Mages même, qui semblent faire une profession plus particuliére de la sagesse chez eux, se marient avec leurs méres: & les Egiptiens épousent leurs soeurs: & come dit un poéte,

Ju-

Jupiter parloit à Junon sa soeur, *qui étoit aussi sa femme.*

Zénon de Cittium prétend qu'il n'y a point de mal de *matris naturam sue affricare natura:* come on ne sauroit dire qu'il y ait aucun mal à froter sa mére dans quelque autre partie de son corps. C'est pourquoi Crisippe dans son ouvrage de la république, enseigne qu'il est permis à un pére d'avoir des enfans de sa fille, & à une mére, d'en avoir de son fils, & à un frére d'en avoir de sa soeur; & Platon s'exprimant d'une maniére plus générale a prouvé que les femmes doivent être comunes.

C'est une chose exécrable de se souiller: mais Zénon de Cittium aprouve cela: & nous aprenons que quelques uns ont usé de cette mauvaise & sale pratique, come de quelque chose de bon.

C'est parmi nous une chose illicite, de manger de la chair humaine: mais il y a de certaines Nations barbares chez lesquelles tous universellement regardent cela come une chose indiférente. Et qu'est-il besoin de parler de Peuples barbares, lorsque l'on nous dit que Tidée mangea un jour la cervelle de son ennemi; & lorsque les Stoïciens nous disent que ce n'est point une chose contraire à la Raison de manger, soit de la chair des autres Homes, soit de la sienne propre?

La plupart des Homes, & nous par conséquent, nous croyons que ce seroit une impiété, de souiller l'autel d'un Dieu de sang humain : mais les Lacédémoniens se fouettent si violemment sur l'autel de Diane, que le sang coule en abondance sur l'autel. Mais quoi, n'y a-t-il pas quelques Peuples qui immolent un Home à Saturne (*a*)? Et les Scites ne sacrifient-ils pas à Diane les étrangers qui sont chez eux? Aulieu que nous croyons que ce seroit un crime de souiller les temples de sang humain.

Nos loix veulent que l'on punisse les adultéres : mais il y a quelques Peuples chez lesquels c'est une chose indiférente d'avoir comerce avec les femmes des autres; & il y a quelques Filosofes qui disent que c'est une chose indiférente de se mêler avec la femme d'autrui.

La loi ordone chez nous aux enfans d'avoir soin de leurs parens : mais les Scites les égorgent quand ils ont passé soisante ans. Et pourquoi s'étoneroit-on de cela, quand on pense que Saturne coupa à son pére les parties naturelles : que Jupiter précipita Saturne dans les Enfers : que Minerve avec Junon & Neptune entreprit de charger de chaines

son

(*a*) *à Saturne*. Sextus veut parler ici des Cartaginois qui sacrifioient des Homes à Saturne.

son pére Jupiter : & que Saturne avoit résolu de tuer ses propres enfans ? Solon a doné une loi aux Aténiens, par laquelle il a permis à un chacun de tuer son propre fils sans aucune forme de procès. Aulieu que chez nous les loix nous défendent de faire mourir nos enfans. Et les Législateurs des Romains veulent que les enfans soyent soumis à la puissance de leurs péres, aussi bien que les esclaves; & elles ne veulent pas que les enfans soyent les maitres de leurs propres biens, mais leurs péres, jusqu'à ce que les enfans ayent été mis en liberté, tout come les esclaves que l'on achette : mais d'autres Peuples ont rejeté cette coutume, come une tirannie.

Il y a une loi qui ordone de punir ceux qui cometttent un homicide : cependant les Gladiateurs sont souvent honorez après avoir tué des Homes.

Les loix défendent de fouetter des Homes libres : néanmoins les Atlétes, après en avoir fouetté ou même tué, reçoivent des courones & des récompenses honorables.

La loi chez nous ordone à un chacun de nous contenter d'une seule femme : mais chez les Traces & chez les Gétules, qui sont des Peuples de Libie, chacun en a plusieurs.

C'est chez nous une chose criminelle & contraire aux loix de voler ou de piller : mais

cela ne passe point pour infame chez plusieurs Peuples barbares : & même on dit que cela étoit glorieus autrefois parmi les Peuples de Cilicie, jusques là qu'ils jugeoient dignes de marques de distinction & d'honeur ceux qui périssoient en comettant leurs brigandages. Et Nestor (dans Homére) après voir bien reçu Télémaque & ceux qui étoient avec lui leur parle ainsi : Quel est le sujet de votre voyage ? Est-ce quelque afaire, ou si vous parcourez ces mers, come font les Pirates ? Si c'eût été un mal (selon Nestor) de pirater, il ne les auroit pas reçus avec tant d'honêteté & de bienveillance, parcequ'il auroit pu les soupçoner d'être des écumeurs de mer.

C'est une chose contraire aux lois & injuste chez nous de dérober : mais ceux qui disent que Mercure est un Dieu fort adóné au larcin, donent lieu de croire qu'il n'y a point d'injustice à cela. Car coment un Dieu pouroit-il être mauvais ? Ajoutez à cela ce que l'on dit que les Lacédémoniens ne punissoient pas les larons, parcequ'ils avoient dérobé ; mais parcequ'ils s'étoient laissé surprendre en dérobant.

Un Home lâche & qui a abandoné son bouclier, est puni selon la loi chez plusieurs Peuples : (c'est pourquoi une Lacédémonienne donant un bouclier à son fils qui partoit pour

pour la guerre, lui parla ainsi; raporte le, mon fils, lui dit-elle, ou que l'on te raporte dessus.) Au contraire Archilochus se vante d'avoir abandoné son bouclier & d'avoir pris la fuite, & voici ce qu'il dit là dessus dans ses poésies; quelque Trace se pare à présent de mon bouclier que j'ai abandoné dans un buisson; mais enfin je me suis sauvé la vie.

Lorsque les Amazones avoient acouché de quelques enfans mâles, elles les rendoient boéteux, afin qu'ils fussent incapables de faire aucune action de force, come les autres Homes: & elles fesoient elles mêmes la guerre: aulieu que nous, nous croyons que la droite Raison & l'ordre veulent que l'on observe une conduite toute contraire à celle là.

La Déesse Cibéle, la mére des Dieux, ne reçoit pour ses Prêtres que des Eunuques: or étant une Déesse, come elle est, jamais elle ne les auroit voulu recevoir, si c'étoit une chose mauvaise de sa nature de n'avoir pas ce qui est essentiel au sexe masculin.

Toutes les questions que l'on peut faire sur le juste & l'injuste, & sur ce qui constitue véritablement une grande ame, sont sujettes à de semblables irrégularitez. Celles encore qui regardent la piété & les Dieux, sont des sources abondantes de controverses & de discordances.

La plupart des Homes croyent qu'il y a des Dieux,

Dieux, mais il y en a aussi qui le nient, come Diagoras de Mélos, Téodore, & Critias d'Aténes. Et à l'égard de ceux qui disent qu'il y a des Dieux, les uns adorent ceux de leur pays, & les autres adorent des Dieux tels que les diférentes Sectes des Filosofes se les forgent & se les imaginent. *Et voici quels sont ces Dieux.*

Aristote dit que Dieu est incorporel, & qu'il est l'extrêmité du ciel (*a*). Les Stoïciens, que c'est un esprit (*une matiére subtile*)

(*a*) Sextus veut dire qu'Aristote mettoit Dieu au delà ou au dessus du ciel. Voici come Velleius l'Epicurien parle de la doctrine d'Aristote, dans le premier livre de la nature des Dieux. (Je suis ici la traduction de Mr. l'Abé d'Olivet tom. 1. pag. 47.) „ Aristote, „ dans son troisiéme Livre *de la Filosofie*, ne s'explique „ pas toujours d'une maniére uniforme sur ce sujet, „ en cela disciple fidelle de Platon. Tantot il veut que „ toute la Divinité réside dans l'intelligence. Tantot, „ que le Monde soit Dieu. Après il en reconait quel- „ que autre, qui est au dessus du Monde, dit-il, & qui „ a soin d'en régler, & d'en conserver le mouvement „ par une espéce de révolution. Ailleurs il enseigne que „ Dieu n'est autre chose que ce feu qui brille dans le Ciel: „ come si le Ciel étoit autre chose lui même, qu'une „ partie de ce Monde, qu'il nous donoit tout à l'heure „ pour un Dieu?

Remarquez que par cette Intelligence, dans laquelle Aristote veut quelquefois que réside toute la Divinité, il faut entendre le principe intelligent, par lequel pensent tous les Etres pensans: come le remarque Mr. l'Abé d'Olivet dans une note.

tile) qui pénétre & qui s'étend jusques dans des lieux sales, que l'on ne sauroit voir qu'avec horreur. Epicure dit qu'il est fait come un Home. Xénofane dit que c'est un corps sférique, immuable & impassible.

Après cela. Quelques-uns atribuent à Dieu une providence sur les choses humaines, & d'autres ne reconaissent point cette providence. Car Epicure dit qu'un Etre heureux & incorruptible n'a point d'afaire lui même, & ne se mêle point des afaires des autres. Voilà la raison pour laquelle pour se conformer aux coutumes & aux loix, les uns disent qu'il n'y a qu'un Dieu, & les autres qu'il y en a plusieurs; tellement qu'ils ne se font point de dificulté de doner dans les opinions des Egiptiens, qui atribuent aux Dieux, des figures de chiens, ou de faucons, & qui honorent come Dieux, des boeufs, des crocodiles & toutes sortes d'autres choses.

De là vient encore que toutes les choses qui apartiennent aux sacrifices & au culte des Dieux, sont tout à fait diférentes. Telles pratiques qui sont pieuses, dans de certains temples, sont impies dans d'autres. Or s'il y avoit quelque chose qui fût par elle même & de sa nature, pieuse ou impie, on n'auroit point ces diférences de sentimens.

Dans le temple de Sérapis, par exemple, jamais on n'oseroit immoler un cochon; mais

on l'immole fort bien à Hercule & à Esculape. C'est un crime de sacrifier une brebis à Isis ; mais on l'immole à la Déesse que l'on apelle la mére des Dieux, & à d'autres Dieux. Il y en a qui sacrifient un Home à Saturne & d'autres croyent que c'est là une impiété. A Alexandrie on sacrifie un chat à Horus & un ver (nomé σίλφη) à Tétis, ce que jamais Persone ne feroit parmi nous. On sacrifie un cheval à Neptune, mais cet animal est odieus à Apollon, sur tout à celui qui est surnomé Didiméen. C'est une action pieuse de sacrifier des chévres à Diane, mais non pas à Esculape.

Je pourois raporter plusieurs autres choses semblables, que je passe sous silence ; parceque je m'étudie à être court : & je remarque que si quelque sacrifice étoit de sa nature pieux ou impie, tous en jugeroient unanimement de la même maniére suivant ce qu'il seroit.

Si nous examinons maintenant les distinctions dans le boire & dans le manger, qui sont des suites du culte des Dieux, & que les Homes observent fort religieusement, nous trouverons une diversité toute pareille à celle que nous venons de remarquer. Un Juif ou un Prêtre Egiptien mourroit plutot que de manger du porc. Un Libien croit que c'est le plus énorme de tous les crimes, de manger

de

de la brebis. Chez les Siriens il y en a qui croiroient faire un grand crime, s'ils mangeoient des pigeons, & d'autres, s'ils mangeoient de la chair des victimes. C'est une chose pieuse de manger du poisson dans de certains temples, & dans d'autres ce seroit une grande impiété. Que si on consulte les Sages d'Egipte, ou ceux qui passent pour tels, les uns croyent que c'est une profanation ou une souillure de manger la tête d'un animal; d'autres, d'en manger l'épaule; d'autres, d'en manger le pié; & d'autres, d'en manger je ne sais quelle autre partie. A Péluse aucun de ceux qui sont initiez dans les mistéres du Jupiter du mont Casius en Egipte, ne mangeroit jamais des oignons: & un Prêtre de la Vénus de Libie ne voudroit pas seulement gouter de l'ail. On s'abstiendra dans de certains temples, de manger de la mente; dans d'autres, de manger d'une certaine herbe odoriférante, apelée ἡδυόσμος: & dans d'autres, de manger de l'ache. Enfin il y a des Persones qui disent qu'elles aimeroient mieux manger la tête de leurs péres, que de manger des féves. Voilà pourtant toutes choses indiférentes chez des autres Peuples & pour des autres Persones.

Nous croyons parmi nous que c'est une espéce de profanation & de souillure, de manger de la chair de chien: mais on dit que quel-

quelques Traces mangent fort bien des chiens & peut-être cela a-t-il été aussi autrefois en usage chez les Grecs : ce que l'on pouroit prouver, parceque Dioclés qui étoit issu de la famille des Asclépiades, ordone pour de certaines maladies de manger des jeunes chiens. Il y en a qui, (come je l'ai dit,) mangent indiféremment & sans distinction de la chair humaine, ce qui passeroit chez nous pour une espéce d'impureté que nous contracterions en fesant cela. Or si, & ces choses par lesquelles on honore pieusement & saintement les Dieux, & ces autres qui sont illicites & contraires à la Religion, étoient par leur nature, ce qu'elles paraissent être à quelques-uns, & non à d'autres, tous en feroient le même jugement.

On peut dire la même chose sur la piété envers les morts. Les uns ensevelissent les morts entiers, & les cachent en terre, croyant que ce seroit une impiété, de les laisser exposez aux yeux du soleil : mais les Egiptiens ôtant les entrailles, embaument les morts & les gardent chez eux sans les enterrer. Les Peuples d'Etiopie que l'on apelle *Ichtiofages* (ou *mangeurs de poissons*) jettent les morts dans les étangs pour servir de nouriture aux poissons : & les Hircaniens les exposent pour être dévorez par les chiens : & quelques Indiens les donent aussi à manger aux vautours. On dit

que

que c'est la coutume des Troglodites de mener le mort sur quelque lieu élevé, là où lui ayant ramené & lié la tête avec les piez, ils l'acablent de pierres, en l'insultant, & se retirent enfin après l'avoir couvert d'un monceau de pierres.

Il y a quelques Peuples barbares qui immolent ceux d'entr'eux qui ont passé soissante ans, & qui les mangent ensuite; & ceux qui meurent jeunes, ils les enterrent. Quelques uns brulent les morts; & après les avoir brulez, les uns ramassent les os, les enferment & les gardent soigneusement; & les autres les laissent là épars à l'aventure. On dit que les Perses suspendent leurs morts, qu'ils les salent avec du nitre, & qu'ensuite ils les envelopent avec des bandes.

Nous voyons avec quel deuil & quels regrets quelques uns honorent leurs morts. La plupart en effet croyent que la mort est une chose horrible, & que l'on doit fuir avec soin. Mais il y a aussi des Persones qui ne sont point du tout de ce sentiment là. Voici come Euripide parle de la mort: Qui peut savoir si, ce que nous apelons maintenant vivre, n'est pas un état de mort, & si nous ne regardons pas come un état de mort, ce qui est vivre effectivement ailleurs que sur cette terre? Voici aussi ce que dit Epicure: La mort, dit-il, est pour nous une chose étrangére & qui

qui ne nous fait absolument rien; car ce qui est dissous n'a plus de sentiment, & ce qui n'a plus de sentiment, ne nous fait absolument rien. On ajoute ce raisonement: si nous somes composez de corps & d'ame, & si la mort est la dissolution du corps & de l'ame, lorsque nous somes il n'y a point de mort, (car nous ne somes point dissous alors) & lorsque c'est la mort, nous ne somes plus; car il est évident que puisque cette composition du corps & de l'ame n'existe plus, *nous qui somes ce composé*, nous n'existons plus.

Héraclite dit que, soit que nous vivions, soit que nous mourions, c'est toujours la vie & la mort dans chacun de ces états. La raison de cela, est que, pendant que nous vivons, nos ames sont mortes, & ensevelies en nous, & lorsque nous mourons, nos ames revivent, & jouissent de la vie.

Il y en a qui vont jusqu'à croire que la mort vaut mieux pour nous que la vie. C'est la pensée d'Euripide dans les paroles suivantes: Il faut, dit-il, s'assembler pour pleurer & plaindre un Home qui nait, en considérant à combien de maus il va être exposé; mais un Home qui par la mort est arivé à la fin de ses travaus, il faut que ses amis l'en louent, & l'en félicitent en lui rendant les derniers devoirs.

C'est encore dans cette pensée que quelcun

cun disoit : Certainement le plus grand avantage qui pût ariver aux mortels, ce seroit de ne point naitre, & de ne point voir la lumiére de ce soleil rapide : & quand un Home est né, le meilleur pour lui seroit de passer aussitot dans le sépulcre, & d'être couché bien avant dans la terre.

On sait ce qui est dit de Cléobis & de Biton, (*a*) & ce qu'Hérodote raporte d'eux en fesant mention d'une prêtresse Argienne. On raconte que chez quelques Peuples de Trace, à la naissance d'un enfant, les proches parens s'assemblent pour déplorer son malheur.

La

(*a*) *De Cleobis & de Biton.* Solon, dans Herodote liv. 1. raconte cette histoire à Crésus Roi de Lidie. Voici en peu de mots ce que c'est. La mére de ces deux jeunes Homes étoit une Prêtresse d'Argos ; un jour de la fête de Junon, qu'il faloit que cette femme se rendît dans un temple, où elle devoit sacrifier, les boeufs qui devoient trainer son char, ne se trouvant point, & son départ ne pouvant se retarder, ses deux fils trainérent son char pendant tout le chemin qui étoit de quarante cinq stades. Le sacrifice se fit donc à l'ordinaire, & la Prêtresse transportée de joye acause de la piété & de la vertu de ses fils, pria la Déesse Junon de leur acorder ce qui étoit le plus avantageus à l'Home. L'effet de cette priére fut que Cléobis & Biton, s'étant endormis dans le temple, après le festin du sacrifice, ne se réveillérent plus : les Dieux témoignant par là que la mort est plus avantageuse aux Homes, que la vie.

La mort ne doit donc pas être mise au rang des choses qui sont terribles de leur nature, ni la vie au rang de celles qui sont des biens par elles mêmes ; & aucune des choses que nous avons raportées ci-dessus n'est point par sa nature telle ou telle, mais seulement par opinion & relativement à quelque chose. C'est ainsi que chacun peut raisoner sur les coutumes & les opinions diférentes, qu'il tirera des Auteurs qui en ont écrit, & que nous n'avons pas voulu raporter dans le dessein que nous avons d'être courts.

Que si à l'egard de quelques opinions, nous ne pouvons pas prouver d'abord que les Homes soyent partagez en de diférens sentimens, il faut dire qu'il se peut faire que quelques Nations que nous ne conaissons pas, ne s'acordent pas avec les autres Homes sur ces matiéres. Car, de même que nous assurerions faussement que c'est une chose avouée & reconue pour indubitable parmi tous les Homes, qu'il n'est pas permis de se marier avec ses soeurs, supose que nous ignorassions que c'est la coutume des Egiptiens de se marier avec leurs soeurs; tout de même nous ne pouvons pas dire qu'il n'y ait point quelque diférence de sentimens sur des choses, sur lesquelles nous ne sentons pas encore cette diférence, parcequ'il se peut faire (come je l'ai dit) qu'il y ait chez des Peuples inconus, quel-

quelque discordance de sentimens sur ces choses.

Un Sceptique donc considérant cette bizarerie d'opinions & de pratiques diférentes, s'abstient de juger & de décider que quoi que ce puisse être soit par sa nature bon ou mauvais, permis ou illicite; & s'éloigne en cela de la témérité des Dogmatiques: & au reste il se conforme, sans poser aucun Dogme, aux établissemens reçus dans la conduite ordinaire des Homes. Cela fait que dans les choses qui dépendent des opinions, il ne se passione pour aucun parti, & qu'à l'égard de celles où il est contraint de soufrir, ses soufrances sont modérées. Car il soufre en qualité d'Home capable de sentiment: mais come il n'adopte pas outre cela cette opinion, que ce qu'il soufre soit naturellement un mal, il conserve une certaine modération d'ame dans les choses qu'il soufre.

Il est évident qu'une semblable opinion seroit pire que la soufrance, come on peut s'en convaincre par l'expérience, qui nous aprend que quelquefois ceux à qui on coupe un membre, ou qui soufrent quelque autre chose semblable, suportent cela avec patience; & que ceux qui sont présens à ces opérations tombent en défaillance, parcequ'ils se persuadent que ce qui se fait là est un mal.

Lorsque l'on croit fermement que quelque chose est naturellement bone ou mauvaise, licite ou illicite, on se sent agité de divers troubles. Car un Home qui est dans cette persuasion, soufre, & lorsque les choses qu'il croit être véritablement & naturellement des maux, lui arivent, & lorsqu'il jouit de celles qui lui paraissent être des biens, soit parceque son esprit s'éléve & s'enfle par trop de joye, soit parcequ'il craint de perdre ces biens: outre que dans la crainte où il est, d'être exposé à ce qu'il croit être naturellement des maux, il tombe dans de grandes inquiétudes. Aureste si quelques uns vouloient soutenir que l'on ne peut pas perdre les biens, nous leur imposerions silence par le doute que la discordance des sentimens fait naitre sur cette question.

Voici donc come nous raisonons. Si ce qui cause un mal, est un mal, & doit être fui, & si cette persuasion par laquelle une Persone s'imagine que ces choses-ci sont bones de leur nature, & celles-là mauvaises, cause des inquiétudes; il faut dire que c'est une chose mauvaise, de se persuader que quoi que ce soit, soit naturellement bon ou mauvais. En voilà assez pour le présent sur les Biens & les Maux & les choses indiférentes.

Chap.

Chap. XXIV. *S'il peut y avoir quelque Art pour la conduite de la vie.*

TOut ce que j'ai dit ci-dessus fait voir évidemment qu'il n'y a point d'Art qui puisse nous diriger dans la vie: car s'il y avoit un tel Art, il consisteroit dans la conaissance des biens & des maux & des choses indiférentes: mais ces choses n'existant pas, cet Art pour la conduite de la vie ne peut exister non plus.

D'ailleurs, come les Dogmatiques ne sauroient s'acorder entr'eux pour nous doner d'un comun consentement un seul & unique Art de conduite; come les uns en suposent un, & les autres un autre tout diférent; ils sont exposez & à leurs propres controverses, & au raisonement que nous tirons de leur discordance; raisonement que j'ai assez poussé en parlant du bien.

Suposons néanmoins que tous s'acordassent à dire qu'il y a un Art de conduite, & que cet Art est, par exemple, cette célébre Prudence, (qui certainement ne fait que rêver chez les Stoïciens, & qui néanmoins parait être plus puissante que les autres vertus:) Je prétens qu'avec tout cela ils ne diront que des absurditez. Je le prouve. La Prudence

 est

eſt une vertu, & il n'y a que le Sage qui poſſéde la vertu: donc les Stoïciens qui ne ſont pas des Sages, n'auront pas cette prudence ou cet Art qui aprend à bien vivre.

De plus. Il ne peut point y avoir d'Art tel qu'ils le définiſſent. Donc il n'y aura point d'Art qui aprenne à bien vivre, ſi nous voulons nous en raporter à ce qu'ils diſent de l'Art. Car ils diſent que l'Art eſt un ſiſtême ou un aſſemblage de compréhenſions, & que la compréhenſion conſiſte à acorder ſon aſſentiment à la fantaiſie (*a*) compréhenſive. Or on ne ſauroit trouver ce que c'eſt que cette fantaiſie compréhenſive: car toute fantaiſie n'eſt pas compréhenſive; & de plus on ne ſauroit diſtinguer quelle eſt celle des fantaiſies qui eſt compréhenſive. Ce que je prouve ainſi.

Nous ne pouvons pas juger par toutes ſortes de fantaiſies ou d'idées ſimplement & ſans preuve, quelle eſt celle qui eſt compréhenſive ou vraye & quelle eſt celle qui ne l'eſt pas: nous avons donc beſoin d'une idée vraye ou compréhenſive pour reconaitre & diſtinguer une idée compréhenſive: mais cela nous jette dans le progrès à l'infini; parce-

(*a*) *à la fantaiſie compréhenſive.* C'eſt-à-dire, aux idées vrayes, ou aux perceptions de l'ame qui ſont conformes aux choſes.

ceque l'on nous demandera une idée compréhensive qui nous fasse distinguer come compréhensive celle que nous avons prise pour distinguer la premiére, & ainsi de suite. Lors donc que les Stoïciens nous donent une pareille notion de la fantaisie ou de l'idée compréhensive, ils ne raisonent pas. Car ils disent que la fantaisie compréhensive tire son origine d'un Etre, & en même tems ils disent que cet Etre est ce qui peut mouvoir la fantaisie compréhensive: par là ils tombent dans le Diallele (*a*), cer-

(*a*) *Ils tombent dans le Diallele.* Voici coment. Si l'idée vraye tire son origine d'un Etre, on ne peut pas conaitre cette idée, avant l'Etre qui en est l'origine, & il faut nécessairement conaitre cet objet, pour être assuré que l'idée que l'on a, y est conforme. Mais d'ailleurs l'idée étant produite par l'objet qui meut la faculté compréhensive, on ne peut pas conaitre l'objet que par l'idée qui en est l'effet ou la copie; & ainsi on ne peut conaitre la vérité de l'idée, avant que d'avoir conu l'objet, auquel on dit qu'elle est conforme, ni conaitre l'objet avant que de conaitre si l'idée que l'on en a, y est ressemblante. Sextus dans son second livre contre les Logiciens pag. m. 473. raporte une définition de la fantaisie compréhensive (selon les Stoïciens) qui est un pur Diallele. La voici: *La fantaisie compréhensive est celle qui tirant son origine d'une chose qui existe, est conforme à cette chose qui existe.* Le Diallele saute ici aux yeux: car pour conaitre ce que c'est que cette fantaisie compréhensive, il faut auparavant comprendre cette chose qui existe dont elle tire son origine, & cependant on

cercle vicieux qui n'est qu'un moyen de doute.

Voici donc en peu de mots tout mon raisonement. Afin qu'il y ait un Art de bien vivre, il faut auparavant qu'il y ait un Art: mais afin qu'il y ait un Art, il faut qu'il y ait auparavant une compréhension, & afin qu'il y ait une compréhension; il faut avoir compris ce que c'est que cette fantaisie compréhensive. Or on ne peut point trouver ce que c'est que cette fantaisie compréhensive. Donc on ne peut pas trouver ce que l'on apelle un Art de bien vivre.

On argumente encore ainsi. Il parait que l'on ne peut conaitre un Art que par des ouvrages qui émanent proprement de cet Art. Or il n'y a aucun ouvrage propre & particulier à l'Art de bien vivre; car quelque chose que ce puisse être que l'on voudra atribuer à cet Art, se trouvera reçu comunément par la populace ignorante & malhabile sans aucun secours de cet Art; come, par exemple, qu'il faut honorer ses parens, rendre les dépôts, & autres choses semblables. Donc il n'y a aucun Art de bien vivre.

Quelques uns disent, que nous conaissons ou que nous distinguons un ouvrage de pru-

on ne peut comprendre cette chose que par la fantaisie compréhensive qui y est conforme. Voilà le Diallèle.

prudence, parceque nous voyons quil est fait par un Home prudent, ou qu'il part d'une disposition prudente de l'ame: mais cela est facile à réfuter; car cette disposition prudente de l'ame est une chose qui ne peut point être conue, parcequ'elle ne se fait point apercevoir évidemment ni par elle même, ni par ses ouvrages, puisque ces actions que l'on apelle des oeuvres de prudence, sont comunes au vulgaire ignorant.

Dire aussi que nous conaissons qui sont ceux qui possédent l'Art de bien vivre, par l'égalité constante que nous observons dans toute leur conduite, c'est dire une chose qui est au dessus de la nature humaine, & qui est plus à desirer qu'elle n'est vraye.

Car l'esprit dés Homes (a) habitans de la terre, est semblable aux jours que le pére des Homes & dés Dieux leur acorde.

Il faut donc se retrancher à dire que nous conaissons cet Art de bien vivre, par ces actions ou par ces oeuvres que les Stoïciens nous décrivent dans leurs livres. Or come les

(a) *Car l'esprit des Homes* &c. C'est ici un passage d'Homére Odyss. liv. 18. qui signifie qu'il n'y a rien de plus journalier que l'esprit de l'Home, & que jamais il ne se ressemble à lui même deux jours de suite, come on ne voit pas deux jours qui se ressemblent.

choses qu'ils nous débitent là dessus sont en grand nombre, & que d'ailleurs ces Filosofes disent à peu près les mêmes choses, je me contenterai d'en raporter quelques unes pour servir d'exemples.

Zénon lui même Auteur de leur Secte dans ses diatribes ou disputes, en parlant de l'éducation des enfans dit, entr'autres choses malhonêtes, celle-ci: „que l'on peut (a) *dividere* „ également ceux que l'on aime d'amour, „ come ceux que l'on n'aime pas ainsi, les „ femelles come les mâles; parceque les cho„ ses ne sont pas autres pour ceux que l'on „ aime d'amour que pour ceux que l'on n'ai„ me pas ainsi, ni autres pour les femelles „ que pour les mâles; mais que les mêmes „ choses leur conviennent & leur sont bien„ séantes à tous.

Le même Zénon parlant de la piété envers les parens, dit à l'ocasion d'Oedipe avec Jocaste qu'il n'étoit pas étonant, „ *quòd frica*„ *ret matrem*, car si sa mére étant malade il „ l'eût soulagée, en la frotant avec ses mains „ dans quelque autre partie de son corps, il „ n'y auroit eu rien de malhonête dans cette „ action: or pourquoi trouvera-t-on malho„ nête

(a) *Que l'on peut dividere &c. id est nefario libidinis venerea impetu cogere tam fœminas quàm mares, ut femora diducant.*

„ nête qu'il réjouît sa mére, & qu'il la sou-
„ lageat en lui frotant quelques autres par-
„ ties de son corps, & en ayant d'elle des
„ enfans légitimes ?

Crisippe dans son ouvrage de la Républi-
que, n'est pas diférent de Zénon. Voici
ses propres paroles.

„ Il me semble que l'on peut aussi régler ces
„ choses, come elles ont été établies d'une ma-
„ niére qui n'est pas mauvaise chez quelques
„ uns: qu'une mére puisse avoir des enfans
„ de son fils; & un pére, de sa fille; & un
„ frère, de sa soeur de mére. "

Ce Filosofe dans les mêmes livres admet
l'usage de manger de la chair humaine. Voi-
ci come il parle. „ Que si des corps vivans,
„ on en coupe quelque partie, qui soit bo-
„ ne à manger, il ne faut pas l'enfouir en
„ terre, ni la jeter là, mais la manger, afin
„ quelle devienne une partie de celles de
„ notre corps. "

Et dans ses livres du devoir, en parlant
de la sépulture des parens, il dit ces propres
paroles. „ Quand nos parens sont morts, nous
„ devons leur faire des funérailles fort sim-
„ ples, car le corps (come les ongles, ou
„ les dents, ou les poils) ne devant plus
„ être pour nous en aucune considération,
„ ni en aucune estime après la mort, il s'en-
„ suit que si la chair en est bone à manger,

„ on poura l'employer pour sa nouriture, (tout
„ de même que si quelques parties de notre
„ corps, un pié, par exemple, nous avoient
„ été coupées, il conviendroit de nous en ser-
„ vir, come de choses qui nous apartiennent
„ en propre :) mais si la chair du corps mort
„ d'un parent est inutile, on laissera cela en
„ terre ; ou bien après avoir brulé le corps, on
„ en laissera là les cendres, ou on les jettera
„ plus loin, sans s'en mettre en peine pas plus
„ que des ongles ou des poils.

Les Filosofes nous disent plusieurs choses semblables qu'ils n'oseroient jamais pratiquer eux mêmes, à moins qu'ils ne vécussent dans quelque république de Cicoples ou de Lestrigons. Or s'ils ne font rien de tout ce qu'ils disent là, & si les choses qu'ils font leur sont comunes avec le vulgaire, il est évident qu'il n'y a aucune oeuvre qui soit particuliére, à ceux que nous croyons peut-être posséder l'Art de bien vivre.

Donc s'il est nécessaire que l'on reconaisse les Arts, à quelques ouvrages particuliers ; & si néanmoins nous ne voyons aucun ouvrage qui soit particulier à ce que l'on apelle l'Art de bien vivre, il s'ensuit qu'on ne peut pas conaitre cet Art ; & que par conséquent on ne peut pas assurer qu'il existe.

Chap. XXV. *S'il y a dans les Homes quelque Art qui serve à la conduite de la vie.*

S'Il y a dans les Homes un Art qui serve à la conduite de la vie, ou il est dans eux naturellement, ou bien il y est par instruction & par enseignement. Si cet Art est naturellement dans les Homes, il y est ou entant qu'ils sont Homes; ou entant qu'ils ne sont pas Homes. Or ce n'est pas entant qu'ils ne sont pas Homes; car ils ne sont pas des non-Homes: c'est donc entant qu'Homes. Mais si cela étoit, la prudence résideroit dans tous les Homes, desorte qu'ils seroient tous prudens, amateurs de la vertu & sages; mais on dit que les Homes sont pour la plupart mauvais. Donc ce ne peut pas être entant qu'ils sont Homes, que l'Art de bien vivre réside en eux. Donc ce n'est pas non plus naturellement que cet Art réside en eux. Ajoutez à cela que come les Stoïciens disent que l'Art est un sistême de compréhensions ou de conaissances exercées ensemble, il faut qu'ils disent, & que les autres Arts, & que celui-ci dont il s'agit à présent, s'aquiérent par l'instruction.

Or maintenant je dis qu'il ne s'aquiert pas par l'instruction: car afin que cela passe

pour constant, il faut reconaitre, come choses avouées & indubitables, trois choses: savoir, la chose qui est enseignée, celui qui l'enseigne, & celui qui reçoit l'instruction. Mais aucune de ces choses n'existe. Donc cet Art aquis par l'instruction ne subsiste point.

Chap. XXVI. *S'il y a quelque chose qui puisse être enseignée.*

CE qui est enseigné est ou vrai ou faux. S'il est faux, il ne peut pas être enseigné: (car les Filosofes disent que le faux n'existe point: or ce qui n'existe point ne peut pas être enseigné.) Mais je dis que si on supose que ce qui est enseigné est vrai, rien ne peut être enseigné: car nous avons fait voir en parlant de la régle de vérité, qu'il n'y a rien de vrai. Donc, si ni le faux ni le vrai ne peut être enseigné, & si, outre ces deux choses, il n'y a rien qui puisse être une matiére d'instruction, il faut dire que rien n'est enseigné. Car je ne pense pas que quelcun veuille dire que ces deux choses là ne pouvant être enseignées, il enseignera seulement des choses dont on doute.

De plus. Ou ce qui est enseigné est évident, ou il est obscur. S'il est évident il n'a pas besoin d'être enseigné; car les choses évidentes, sont également évidentes à tous.

Que

Que si ce qui est enseigné est obscur, come les choses obscures ne peuvent être conues, acause de l'impossibilité qu'il y a de décider des controverses que les Homes ont entr' eux sur ces choses obscures, (come nous l'avons dit souvent) il est évident que ce qui est enseigné, étant obsçur, il ne poura pas être enseigné. Car coment une Persone peut-elle enseigner, ou concevoir par l'enseignement d'autrui une chose qui est inconcevable? Mais si ni ce qui est évident, ni ce qui est obscur, ne peut point être enseigné, rien n'est enseigné.

Voici encore un autre raisonement. Ou ce qui est enseigné est corps, ou il est incorporel. Or l'une & l'autre de ces deux choses, soit qu'elle soit évidente, soit qu'elle soit obscure, ne peut être enseignée; par les raisons que nous venons de dire. Donc rien n'est enseigné.

Autre objection. Ce qui est enseigné, ou est existant, ou n'existe pas. Or ce qui n'existe pas ne peut pas être enseigné; car si cela étoit, parcequ'il n'y a que ce qui est vrai, qui puisse être enseigné, (come on le croit,) il faudroit dire que ce qui n'est pas est vrai: & de plus come il n'y a que le vrai qui puisse être enseigné, ce non Etre qui seroit enseigné seroit vrai, & par conséquent il seroit existant; car on dit que le vrai existe & est oposé à quelque (a) chose.

(a) *Oposé à quelque chose*, savoir, à ce qui est faus &

ſe. Or il eſt abſurde de dire que ce qui n'exiſte pas exiſte. Donc ce qui n'exiſte pas, n'eſt pas enſeigné.

Mais je dis que ce qui exiſte n'eſt pas enſeigné non plus, ou que ce qui eſt enſeigné n'eſt pas un Etre. Car ſi ce qui exiſte eſt enſeigné, ou il eſt enſeigné entant qu'exiſtant, ou il eſt enſeigné entant qu'il eſt quelqu'autre choſe. Que ſi on dit qu'il peut être enſeigné entant qu'exiſtant, il ſera du nombre des Etres qui étant évidens ne s'enſeignent pas, & par conſéquent il ne ſera pas une choſe qui puiſſe être enſeignée; car les choſes que l'on nous enſeigne doivent être des choſes indubitables que nous n'avons pas encore apriſes ou que nous ne conaiſſons pas encore. Donc un Etre entant qu'Etre ne peut pas être enſeigné. Mais je dis auſſi qu'il ne peut pas être enſeigné entant qu'il eſt quelqu'autre choſe qu'un Etre. Car l'Etre n'a point d'accident ou de propriété qui ne ſoit un Etre. Donc ſi l'Etre entant qu'Etre n'eſt point enſeigné, il ne ſera point enſeigné non plus entant qu'il eſt quelque autre choſe qu'un Etre; parceque tout ce qui lui apartient eſt quelque Etre. Outre cela ſoit que cet Etre, que l'on dit être enſeigné, ſoit évident, ſoit

qu'il

& qui n'exiſte pas, puiſque le vrai qui lui eſt opoſé, exiſte.

qu'il soit obscur, il ne poura pas être enseigné par les raisons (*a*) susdites. Or si ni ce qui existe n'est point enseigné, ni ce qui n'existe pas, il n'y a rien qui puisse être enseigné.

Chap. XXVII. *S'il y a quelcun qui puisse enseigner, & quelcun qui puisse être enseigné.*

QUand on a fait voir qu'il n'y a aucun Etre, qui puisse être enseigné, le maitre & le disciple tombent en même tems. Cependant on propose encore en particulier quelques raisons de douter contre l'artisan & contre l'aprenti: (*b*) les voici.

Ou

(*a*) *Par les raisons susdites.* Parceque ce qui est évident n'a pas besoin d'être enseigné; & que ce qui est obscur n'étant conu clairement ni à celui qui enseigne, ni à celui qui est enseigné, ne peut point être enseigné.

(*b*) *Contre l'artisan & contre l'aprenti.* Il faut entendre ici par artisan celui en général qui fait ce qu'il se mêle d'enseigner, & par aprenti celui qui ne sait point du tout l'art ou la science dont il veut s'instruire, ou qui n'en sait pas assez pour être maitre. L'artisan, c'est le maitre que l'on supose être savant dans son art, & l'aprenti, c'est le disciple, ou qui est une table rase, ou qui n'a pas encore assez de conaissances par raport à l'art ou à la science que l'on lui enseigne. Il est impossible d'assigner au juste les limites en deça desquelles l'aprenti est encore aprenti; ou au delà desquelles l'aprenti devient maitre. Sextus n'oublie pas cela.

Ou l'artisan enseignera l'artisan; ou l'aprenti, l'aprenti; ou l'aprenti, l'artisan, ou l'artisan, l'aprenti. L'artisan n'enseigne pas l'artisan; car ni l'un ni l'autre entant qu'artisan n'a pas besoin d'instruction. L'aprenti n'enseignera pas non plus l'aprenti; cela n'est pas plus possible que de voir un aveugle conduire un autre aveugle. Ni l'aprenti n'enseignera pas l'artisan; cela seroit ridicule. Il reste donc à dire que l'artisan enseigne l'aprenti. Mais je dis que cela même ne se peut pas faire: en voici la preuve. Il ne peut point y avoir d'artisan, parceque l'on ne voit pas que Persone soit artisan par lui même & dès qu'il est né, & parceque Persone, d'ignorant qu'il est, ne peut devenir savant dans ce qu'il ignore. Car ou un seul précepte de l'art & une seule conaissance peut rendre artisan celui qui étoit aprenti, ou cela ne se peut: mais si une seule compréhension rend artisan celui qui étoit aprenti; premiérement nous pourons dire que l'art n'est donc pas un sistême ou un assemblage de plusieurs compréhensions; (car suivant cette suposition, pourvû qu'un Home aprenne un seul précepte de l'art, on poura l'apeler artisan:) mais en second lieu, si quelcun dit que celui qui aura apris quelques préceptes de l'art, & qui a encore besoin d'un précepte, n'est encore qu'aprenti, faute de ce précepte; & que si cet aprenti ajoute encore

ce

ce précepte, il deviendra d'aprenti artisan par le moyen de cette seule compréhension: si, dis-je, quelcun raisone ainsi, il parlera au hazard. Car jamais il ne poura faire voir en particulier quel est celui qui étant encore aprenti, deviendra artisan, en aprenant encore un seul précepte de l'art. Persone ne sait le nombre des préceptes de chaque art, de maniére que, quand on aura fait une énumération de ceux qui sont déja conus, on puisse dire combien il en manque encore pour achever le nombre des préceptes de cet art. Donc la conaissance d'un seul précepte de l'art ne rend pas l'aprenti artisan.

Or si cela est vrai, come Persone n'aprend pas tout à la fois tous les préceptes d'un art, mais chaque précepte à part & en particulier, on ne poura pas dire que celui-là soit artisan qui aprendra chaque précepte à part & séparément des autres préceptes: car nous avons dit que la conaissance d'un seul précepte de l'art, ne rend pas l'aprenti artisan. Donc l'aprenti ne peut pas devenir artisan. Delà on conclura aussi qu'il n'y a point d'artisan ni Persone par conséquent qui puisse enseigner.

Mais je dis de plus que celui que l'on apelle disciple, qui ne saura pas un certain art, ne peut pas aprendre & comprendre les préceptes de l'art qu'il ignore. Car, come celui qui est né aveugle, ne peut, entant que

tel,

tel, recevoir aucune conaissance ou perception des couleurs, ni celui qui est sourd de naissance, ne peut recevoir aucune perception de la vois: ainsi celui qui ignore un art, ne peut pas comprendre les préceptes de l'art qu'il ignore, parceque de cette maniére il seroit savant & ignorant dans l'art des mêmes choses; ignorant, parcequ'on le supose tel, & savant, parcequ'il comprendoit les préceptes de l'art. D'où il s'ensuit que l'artisan ne peut pas enseigner l'aprenti.

Que si ni l'artisan n'enseigne l'artisan, ni l'aprenti, l'aprenti; ni l'aprenti, l'artisan; ni l'artisan, l'aprenti; & s'il n'y a rien outre cela: il n'y a donc ni maitre ni disciple. D'où il suit que n'y ayant ni maitre ni disciple, ce que l'on apelle un moyen d'enseigner est une chose superflue.

Chap. XXVIII. *S'il y a quelque moyen d'instruction.*

VOici néanmoins encore quelques raisons de douter que l'on propose contre le moyen d'enseigner. Le moyen d'enseigner est ou l'évidence ou le discours: or il n'est ni l'évidence ni le discours, come nous le montrerons: donc le moyen d'enseigner n'est point pratiquable. Je dis que l'on ne peut pas enseigner par l'évidence, parceque l'évidence apartient aux choses

qui

qui se montrent; parceque ce qui se montre, est manifeste à tout le monde; parceque ce qui est manifeste à tous, peut être compris de tous; & enfin parceque ce qui peut être compris de tous indiféremment, n'est pas une matiére de doctrine ou d'enseignement. Donc rien ne peut être enseigné par l'évidence. (a)

Maintenant je dis que rien n'est enseigné par le discours. Car ou le discours signifie quelque chose, ou il ne signifie rien. S'il ne signifie rien, il n'est pas propre pour enseigner: que s'il signifie, ou il signifie par sa nature, ou par établissement & par institution. Ce n'est pas par sa nature, parceque tous n'entendent pas tous ceux qui parlent; les Grecs n'entendent pas les étrangers, ni les étrangers les Grecs. Que si le discours signifie par établissement & par institution, il est évident que ceux qui auront conu auparavant les choses auquelles on a donné des noms, concevront à la vérité ces choses là, mais ce ne sera pas

(a) *Donc rien n'est enseigné par l'évidence.* Sextus veut dire qu'il n'est pas besoin qu'un maitre nous enseigne par l'évidence ce qui est évident. Persone n'a besoin de maitre pour lui prouver par l'évidence qu'il y a un soléil, une lune, & des étoiles, ou qu'il y a du mouvement: l'évidence seule fait cela sans le secours d'aucun maitre. Donc l'évidence n'est pas un moyen d'enseigner; mais un moyen de conaitre sans enseignement.

pas parceque ces dénominations leur enseigneront des choses qu'ils ignoroient, & ce sera seulement parcequ'ils se remettront en mémoire des choses qu'ils savoient déja. Mais ceux qui ont besoin d'aprendre des choses qu'ils ignorent & qui ne conaissent pas celles ausquelles on a donné des noms, ne concevront rien. Ainsi il ne peut y avoir aucun moyen d'enseigner. Car un maitre qui enseigne doit doner à son disciple la conaissance ou la compréhension des préceptes de l'art qui est enseigné, afin que ce disciple conaissant les préceptes qui composent cet art, y devienne enfin habile & savant. Mais la compréhension ou la conaissance n'est rien & n'existe point, come nous l'avons enseigné auparavant. Donc le moyen d'enseigner n'existe pas non plus. Que si rien n'est enseigné, s'il n'y a Persone qui puisse enseigner, ni Persone qui puisse recevoir l'enseignement, certainement il n'y a ni discipline ni enseignement aucun.

Voilà ce que nous avions à dire en général contre l'instruction & l'enseignement. Mais on peut faire l'objection suivante, particuliérement contre ce que l'on apelle l'art de la conduite. Nous avons montré ci-dessus que la chose qui est enseignée, c'est-à-dire, la Prudence, n'existe point. Or je dis maintenant, & que celui qui la peut enseigner, &

que

que celui à qui elle peut être enseignée, n'existent point. Car ou le prudent enseignera au prudent l'art de bien vivre; ou l'imprudent à l'imprudent; ou l'imprudent au prudent; ou le prudent à l'imprudent. Or aucun de ceux là ne la peut enseigner. Donc ce que l'on apelle Art de conduite, Art de bien vivre, ne peut être enseigné. Il est inutile de parler des trois premiers; mais à l'égard du dernier, voici ce que je dis. Si le prudent enseigne l'imprudent, come la prudence est l'art des choses bones, mauvaises, & indiférentes, l'imprudent, n'ayant pas la prudence, ignore les choses bones, mauvaises, & indiférentes; & come il les ignore, lorsque le prudent lui enseignera les choses bones, mauvaises, & neutres, il entendra seulement ce que l'on lui dira, mais il ne le conaitra pas; car, s'il conçoit ces choses étant dans l'imprudence, l'imprudence renfermera la téorie des choses bones, mauvaises, & neutres. Or, selon les Dogmatiques, l'imprudence ne posséde pas cette téorie; (car si cela étoit, un même Home seroit prudent & imprudent.) Donc l'imprudent ne conçoit pas les choses qui sont dites ou faites par le prudent, au moins entant que ces choses là apartiennent à l'Art de bien vivre. Mais s'il ne les conçoit pas, il ne peut pas être enseigné par le prudent; à quoi on doit ajouter qu'il ne peut

être

être enseigné ni par le moyen de l'évidence, ni par celui du discours ; come nous l'avons dit auparavant.

Or maintenant si ce que l'on apelle un Art de conduite & de bien vivre, ne peut être enseigné à Persone par l'instruction; & si cet Art ne réside dans qui que ce soit naturellement ; il s'ensuit que cet Art que les Filosofes prétendent être nécessaire pour se conduire, & qu'ils ont toujours dans la bouche, est une chose qui ne se peut trouver.

Chap. XXIX. *Si l'Art de bien vivre est utile à celui qui le posséde.*

QUand on acorderoit par grace que cet Art que les Dogmatiques assurent sans fondement apartenir à la conduite de la vie, se rencontre dans quelcun, on trouvera qu'il est plutot nuisible, & qu'il est plutot une cause de trouble dans ceux qui le possédent, qu'il ne leur est utile. D'abord pour laisser là plusieurs choses que nous pourions dire, & nous contenter seulement de quelques unes ; cet Art de bien vivre pouroit paraitre être utile au Sage, en lui donant une certaine retenue ou continence pour rechercher le bien & se détourner du mal. Car le Sage qui, selon eux, est apelé retenu ou continent, est apelé continent, ou

par-

parcequ'il n'a aucune inclination pour le mal, ni aucune aversion pour le bien, ou parcequ'il a à la vérité des inclinations & des aversions déréglées, mais qu'il les surmonte. Mais entant qu'il n'est point exposé aux mauvaises contrariétez des passions, on ne peut pas l'apeler continent; car il ne s'abstient pas de ce qu'il n'a pas: & come on ne sauroit dire qu'un Eunuque est continent dans les plaisirs de l'amour, & qu'un Home qui a l'estomac mal disposé (a), est continent dans l'usage des viandes, (car ces gens là ne font point des efforts sur eux mêmes par la continence pour vivre come ils font:) tout de même il ne faut point dire que le Sage soit continent, parcequ'il n'a aucune mauvaise passion, contre laquelle on puisse dire qu'il sera continent.

Que si on dit qu'il est continent, parcequ'étant exposé aux mauvaises contrariétez des passions, il les surmonte par la Raison: premiérement on acordera que la prudence ne lui a servi de rien, puisqu'il est encore dans des troubles, & qu'il a besoin de secours. Mais ensuite il est plus malheureux que ceux qui ne sont point du nombre des Sages. Car s'il se sent porté violemment à quelque chose, il est troublé nécessairement;

&

(a) Ou qui a du dégout.

& s'il surmonte sa passion par la Raison, cet effort qu'il fait est un mal qu'il porte avec lui, & par cet endroit il est plus troublé qu'un Home du comun qui ne soufre plus cette contrainte; car cet Home n'est troublé que quand il est agité par sa passion, & quand il a obtenu ce qu'il desiroit, il cesse d'être troublé. Donc le Sage n'est point continent par vertu; ou, s'il est continent, il est le plus malheureux de tous les Homes; & par consequent cet Art de conduite, come on l'apelle, bien loin de lui avoir aporté quelque utilité, né lui a causé que du trouble.

Aureste nous avons enseigné ci-dessus, que celui qui se flate de posséder un Art de conduite, & de conaitre par le moyen de cet Art les choses qui sont bones ou mauvaises par leur nature, s'expose à de grandes inquiétudes, autant lorsqu'il jouit des biens, que lorsqu'il soufre les maux. Concluons donc & disons que si l'existence des biens & des maux & des choses indiférentes n'est point une chose reconue pour indubitable; que si l'Art de bien vivre, come on l'apelle, n'existe peut-être pas aussi; que si, (suposé qu'il existe,) il n'aporte aucun bien à ceux qui le possédent, & ne sert qu'à remplir leur esprit d'inquiétudes: concluons, dis-je, que si toutes ces choses sont ainsi, c'est mal à propos que les Dogmatiques

font

font tant les fiers & se donent de si grands airs d'autorité dans la partie morale de leur Filosofie.

Après avoir parcouru, come nous avons fait, (en peu de mots & conformement au dessein que nous avions d'être courts) la partie morale de la Filosofie, nous finissons ici & notre troisiéme Livre, & tout ce traité des Institutions Pirroniennes, en ajoutant encore ces mots.

Chap. XXX. *Pourquoi le Filosofe Sceptique se sert quelquefois exprès de raisons foibles & peu probables.*

COme le Filosofe Sceptique aime les Homes, il souhaite, autant qu'il peut, de guérir par la Raison l'arrogance & la témérité des Dogmatiques. C'est pourquoi, de même que les Médecins des corps ont des remédes dont la force est diférente, & employent les plus violens pour ceux qui sont ataquez d'une maladie plus forte, & les plus légers pour ceux qui sont légérement malades; ainsi les raisons que le Filosofe Sceptique propose ne sont pas toutes d'une même force. Il se sert de celles qui sont les plus solides & qui ont le plus de vertu pour réfuter les opinions des Dogmatiques, envers ceux qui sont violemment afectez du mal de la pré-

cipitation & de la témérité, & il use de raisons plus légéres envers ceux chez lesquels la maladie des Dogmatiques est plus légére, & plus facile à guérir, & qui peuvent être réfutez par des probabilitez plus foibles. Voila pourquoi le Filosofe Sceptique ne fait point de dificulté de proposer exprès des raisons qui quelquefois sont plus fortes & quelquefois plus foibles; parceque ces raisons, toutes foibles qu'elles sont, lui paraissent souvent suffisantes pour parvenir au but qu'il se propose.

FIN.



atal

5 + at

[illegible] + [illegible]

31

